Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/christianismee00boye

LA FORMATION DE SAINT AUGUSTIN

CHRISTIANISME ET NÉO-PLATONISME

DANS

LA FORMATION DE SAINT AUGUSTIN

THÈSE COMPLÉMENTAIRE

POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Charles BOYER

« ..... *Hoc nomen salvatoris mei Filii tui, in ipso adhuc lacte matris, tenerum cor meum praebiberat et alte retinebat : et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum et expolitum et veridicum, non me totum rapiebat.* »

(*Confessions*, l. III, c. IV, n. 8.)

PARIS

GABRIEL BEAUCHESNE

117, RUE DE RENNES, 117

—

1920

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
MAY 2 4 1952
LIBRARY
16833

Nihil obstat
Tolosae, 4ª maii 1920.
F. Cavallera,
Censor deputatus.

Imprimatur
Tolosae, 5ª maii 1920.
F. Saleich,
vic. gen.

A LA MÉMOIRE

DU PÈRE EUGÈNE PORTALIÉ

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS,

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE
DE TOULOUSE.

Ce travail doit beaucoup aux encouragements et aux directions de deux maîtres dans l'histoire des premiers siècles chrétiens : M. Aimé Puech, *professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, et* M. Ferdinand Cavallera, *professeur de théologie positive à l'Institut Catholique de Toulouse.*

Qu'ils veuillent bien agréer l'expression émue de notre reconnaissance.

Charles BOYER.

Maison d'études philosophiques de Vals,
près Le Puy-en-Velay,
le 27 avril 1920.

BQ
5787
.B79

INTRODUCTION

Article premier. — Notre objet.

L'ardeur avec laquelle on s'est porté depuis près d'un siècle à l'étude de l'histoire des dogmes ne pouvait manquer de susciter un renouveau des études augustiniennes. Le rôle de saint Augustin dans la formation de la théologie catholique est hors de pair. Il a recueilli l'héritage des grands docteurs qui l'avaient précédé, il a dégagé des pratiques traditionnelles les croyances qu'elles impliquaient, il a scruté lui-même pendant quarante-cinq années les sources scripturaires. De tant de richesses amassées, il a composé une synthèse puissante, où se trouvent intimement fondus les apports de la religion nouvelle et les acquisitions de la philosophie antique. Il est le docteur de la grâce et le docteur de la Trinité, dominant à la fois, avec une autorité incontestée, les discussions sur ce qu'il y a de plus délicat dans les enseignements pratiques du christianisme et sur ce qu'il y a de plus élevé dans sa spéculation. Il a été l'un des maîtres principaux du moyen âge. La réforme et le jansénisme se sont réclamés de lui. Aujourd'hui, son nom et ses textes remplissent les manuels et les traités des théologiens ; et dans les problèmes de l'apologétique, peu touchés au moyen âge, ses méthodes et ses solutions apparaissent étonnamment opportunes. Expliquer saint Augustin, son évolution et ses doctrines, ce serait avancer profondément dans la connaissance des sciences théologiques et de leur développement.

§ 1. — La théorie récente sur la conversion de saint Augustin.

Depuis une trentaine d'années, de nombreux travaux ont eu pour objet de raconter par quelles étapes saint Augustin est arrivé à soumettre, aussi pleinement qu'il l'a fait, sa pensée et sa conduite à l'autorité de l'Église. Jusqu'alors, si l'on excepte quelques réserves de Jean Phérépon[1], on avait accepté en toute confiance l'autobiographie que saint Augustin nous a laissée dans ses *Confessions*. Les récentes études, au contraire, par des systèmes divers et même opposés, tendent, pour le plus grand nombre, à transformer profondément sur ce point les idées traditionnelles. Une théorie se répand, identique dans les grandes lignes, sous des variations secondaires, qui n'entend plus comme une conversion au christianisme la « conversion » de saint Augustin. Ce ne serait que plus tard, après sa retraite à Cassiciacum, après son baptême même, que le fils de sainte Monique serait revenu vraiment à la foi de son enfance et aurait mis au premier plan, dans son esprit, l'enseignement catholique. En attendant, il se serait abandonné presque uniquement à l'influence des néo-platoniciens.

La gravité de cette conception apparaît aussitôt. Non seulement elle modifie l'interprétation d'un des faits les plus touchants de l'histoire des âmes, mais encore, en

1. Jean Phérépon (pseudonyme de Jean Le Clerc), 1657-1736, dans ses annotations aux livres de saint Augustin, et particulièrement aux *Confessions*, émet beaucoup de doutes et d'hypothèses qui ont été récemment repris. A propos de la scène du jardin, il écrit : « Sed rhetor noster, quod cum pace ejus dictum sit, omnia exaggerat, quibus persuadere poterat non agi hic de homine vulgari sed singulari vocatione divinitus ad Ecclesiam allecto; quae tamen ex alius calamo rectius fluxissent » (Migne, P. L., t. XLVII, col. 210). Parlant des raisons qui rendraient les *Confessions* suspectes, il dit : « Quae suspiciones, quamvis forte iniquiores sunt, ex inusitata tamen nascuntur ratione qua Augustinus cum Deo garrit atque argutatur, rhetoricoque fuco quo pictae sunt hae Confessiones » (*ibid.*, col. 213).

faisant au néo-platonisme la part principale dans la formation de saint Augustin, elle inclinerait à réserver à cette philosophie l'inspiration de doctrines augustiniennes dont l'importance doctrinale et historique est considérable.

§ 2. — Ses partisans.

C'est en 1888 que la théorie prit naissance. Elle apparut, à peu près en même temps, et avec un souci de modération presque égal, dans deux publications, entre lesquelles nous ignorons si quelque dépendance peut être établie.

Dans un article de la *Revue des Deux-Mondes,* du 1er janvier 1888 [1], Gaston Boissier étudiait saint Augustin dans sa retraite de Cassiciacum et il opposait vivement le « pénitent » que décrit le récit postérieur des *Confessions* au « philosophe » que révèlent les *Dialogues* composés au moment même (pp. 320-323). — Néanmoins, il estompait lui-même par endroits le contraste et il le réduisait à une différence de point de vue et à un changement de couleur générale (p. 292). — De son côté, M. Ad. Harnack publiait, la même année, et dans le même sens, une conférence dont l'influence semble être plus souvent reconnaissable. Tout en prenant grand soin de nuancer l'expression de sa pensée, il déclarait qu'Augustin, à Cassiciacum, ne s'inquiétait de rien d'autre que de philosopher, que sa « conversion » n'avait pas été le changement radical qu'il prétend, qu'il est facile d'opposer Augustin à Augustin, et que le récit de l'auteur des *Confessions* anticipe beaucoup sur son évolution réelle [2].

1. *La conversion de saint Augustin.* Cet article a été réimprimé — moins la conclusion — dans *La fin du paganisme,* Hachette, 3e éd., 1898, pp. 291-325. Nous citons d'après le livre.

2. Ad. Harnack, *Augustin's Confessionen,* 2 Auflag., Giessen, 1895, p. 16 : « Vieles von dem, was erst während dieser Zeit in Augustin zur Reife gekommen ist, hat er unbewusst in den Moment des Umschwungs versetzt », et p. 17 : « So ist es nicht schwer, Augustin aus Augustin zu widerlegen ».

Friedrich Loofs accentua ces tendances. Mettant également en conflit les *Confessions* avec les *Dialogues*, il estimait que jusqu'en 391, — cinq ans après sa « conversion », — Augustin n'était qu'un néo-platonicien de plus en plus teinté de christianisme[1]. En 1900, M. Louis Gourdon présentait à la Faculté de théologie protestante de Paris un « Essai sur la conversion de saint Augustin»[2]. Il y disait avec une clarté parfaite que, dans les *Confessions* et dans les *Dialogues,* « nous sommes en présence de deux conversions et de deux hommes différents » (p. 46) et que « les *Dialogues* sont bien en contradiction flagrante avec les *Confessions* » (p. 51). — Augustin se convertit au christianisme vers 390 seulement, et encore n'est-il pleinement chrétien qu'à l'époque des *Confessions*, vers l'an 400[3]. — Dans un travail publié en 1908, le docteur H. Becker déclarait aussi nettement, dès sa première phrase : « L'évolution d'Augustin a suivi un cours tout différent de celui qu'il a lui-même décrit dans les *Confessions*[4]... » Il reconstituait l'évolution de saint Augustin sans dire un mot de la scène du jardin (p. 38), et reportait à la mort de Monique le début de la conversion chrétienne d'Augustin (p. 57).

1. Fr. Loofs, art. *Augustinus* dans la *Realencyclopädie für prot. Stud.* 3e éd., t. II, Leipzig, 1897, et *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 4, 1906; vg. pp. 348 et 351.

2. L. Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Cahors, 1900.

3. *Ibid.*, p. 87 : « La conversion de saint Augustin, intimement liée au développement général de sa pensée et de tout son être spirituel, a eu effectivement son terme dans les quelques années qui précèdent l'an 400. Tandis qu'il nous disait lui-même, dans les *Confessions*, que sa conversion avait été parfaite d'un seul coup, en 386, nous disons qu'elle s'est lentement, graduellement effectuée, qu'elle s'est peu à peu complétée, pour n'être parfaite qu'en l'an 400 »; et p. 45 : « En 386, Augustin passa par une crise qui le convertit : 1° aux bonnes mœurs; 2° à la philosophie néo-platonicienne. Ce fut tout. »

4. Hans Becker, *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwickelung*, Leipzig, 1908 : « Die Entwickelung Augustins ist ganz anders verlaufen, als sie von ihm selbst in seinen Confessionen aufgefasst und in dieser Auffassung dann traditionnel geworden ist. »

La même année paraissait une étude très érudite, de W. Thimme, qui s'opposait d'une façon plus radicale encore au récit des *Confessions*[1]. Augustin, pendant sa retraite à Cassiciacum, n'est encore ni chrétien, ni même affranchi du doute académique (p. 17); il devient, peu à peu, un néo-platonicien presque parfait; plus tard, à Rome, il s'ouvre sans retour aux influences chrétiennes (p. 253); mais encore, sa conversion fut-elle jamais complète[2]? Tout récemment, M. Prosper Alfaric a intitulé un premier volume sur l'évolution intellectuelle de saint Augustin : « Du Manichéisme au Néoplatonisme[3]. » Il reprend, en effet, et il aggrave les reproches qu'adressent aux *Confessions* les auteurs précédents. Il considère Augustin, au temps de Cassiciacum, « bien moins comme un catéchumène presque uniquement occupé de l'idéal chrétien

1. *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung », 386-391*, Berlin, 1908. — On lit, à la page 11, cette citation de Scheel (*Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, s. 8) : « Die Confessionen sind rein historisch betrachtet keine Geschichtsquelle. »

2. P. 254 : « ... wenn auch seine Bekehrung zum Christentum noch immer nicht abgeschlossen ist — wurde sie es niemals? »

3. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin; I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918, pp. I-IX, 1-556. — Notre propre travail était à peu près terminé quand nous avons pu prendre connaissance du livre de M. Alfaric. Nous l'avons cependant étudié avec le plus grand soin; et, si nous avons cru devoir maintenir contre lui nos principales conclusions, nous n'en avons pas moins utilisé, à plusieurs reprises, le riche recueil de renseignements qu'il constitue.

Appréciant l'ouvrage de M. Alfaric, dans la *Revue philosophique* (nov.-déc. 1919, pp. 497-505), M. Étienne Gilson, après des éloges peu communs, fait les réserves suivantes qui nous paraissent fort graves :

1° L'Augustin que M. Alfaric dépeint critiquant pour la première fois le manichéisme « est un personnage historique possible et vraisemblable, nous ne sommes pas sûr qu'il ait été réel », p. 502.

2° Pour l'histoire du scepticisme d'Augustin, M. Alfaric semble avoir « conclu de ce qui pouvait être à ce qui a été », p. 502.

3° « Pendant quelque temps, Augustin crut avoir retrouvé une seule et même vérité dans Plotin et dans le christianisme, mais cette confusion féconde ne fut possible que parce que, dès le début, il lut les *Ennéades* en chrétien », p. 503.

que comme un disciple de Plotin avant tout soucieux de conformer sa vie à la doctrine du Maître. » Et il ajoute : « Moralement comme intellectuellement, c'est au néo-platonisme qu'il s'est converti, plutôt qu'à l'Évangile » (p. 399).

§ 3. — Ses adversaires.

Bien que cette conception s'affirme avec une confiance croissante, elle a constamment rencontré des contradicteurs.

Dès 1892, F. Wörter répliquait, mais très brièvement, aux initiateurs Boissier et Harnack[1]. Avec un peu plus d'ampleur, l'abbé J. Martin s'en prenait à Gaston Boissier, et soutenait que « l'inspiration des quatre dialogues est aussi chrétienne que celle des *Confessions*[2] ». Contre Loofs et Gourdon, le P. Portalié montrait, en quelques alinéas vigoureux, le converti des *Confessions* dans les *Dialogues*[3]. M. Louis de Mondadon a insisté, pour une intelligence exacte des *Dialogues*, sur les préoccupations apologétiques du nouveau converti[4]. Enfin, M. W. Montgomery a combattu, dans une conférence sur la conversion de saint Augustin, l'argumentation de L. Gourdon et de Becker[5].

1. Fr. Wörter, *Die Geistesentwickelung des hl. Aurelius Augustins, bis zu seiner Taufe*, Paderborn, 1892, pp. 64-66. — Dans le *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 7e année, Heft 1, R. Schmid consacrait dix-sept pages à chercher une voie moyenne entre Harnack et Wörter.

2. J. Martin, *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1898 : *Saint Augustin à Cassiciacum, veille et lendemain d'une conversion*, p. 307. — Voir aussi le *Saint Augustin* du même auteur (Paris, 1901), c. II, art. 1.

3. E. Portalié, *Diction. de Théol. cathol.*, Vacant-Mangenot, art. *Augustin (saint)*, t. I, col. 2273-2274, Paris, 1903.

4. L. de Mondadon, *Études* du 20 mai et du 5 juin 1909 : *Les premières impressions catholiques de saint Augustin.*

5. W. Montgomery, *S. Augustine, Aspects of his life and thought, II. His conversion*, pp. 32-66. — Citons encore les auteurs suivants, qui se sont prononcés, sans en faire l'objet premier de leur étude, pour l'harmonie entre les *Confessions* et les *Dialogues* : Hatzfeld, *Saint Augustin*, Paris, 1898; Th. Bret, *La conversion de saint Augustin*, Genève, 1900, p. 8; von

§ 4. — Notre but.

Le présent travail a pour objet d'étudier le point central de cette importante controverse : à partir de quelle époque saint Augustin s'est-il soumis sans réserve à l'autorité de l'Église catholique?

L'état de la discussion oblige à préciser et à dire : à partir de quelle époque saint Augustin a-t-il placé dans son esprit l'autorité de l'Église catholique au-dessus de la philosophie néo-platonicienne? Ainsi, notre tâche revient à déterminer les relations du christianisme et du néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Nous verrons s'il y a lieu de renoncer à l'opinion traditionnelle, qui s'appuie sur les *Confessions*, et qu'on peut résumer en deux affirmations : en 386, saint Augustin s'est converti au christianisme ; sa vie à Cassiciacum est celle d'un néophyte fervent qui se prépare au baptême par la prière et la pénitence.

Article II. — Les sources.

§ 1. — Énumération.

Avant d'exposer notre méthode, nous devons faire connaître nos sources. Ce sont presque uniquement : les *Confessions*, les *Dialogues*, quelques lettres.

1° Saint Augustin écrivit ses *Confessions* dans les premières années de son épiscopat. Il a pu les commencer

Hertling, *Augustin*, Mainz, 1902, p. 34; Joseph Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, erster Band, Freiburg im Breisgau, 1909, pp. 6-16 (dix pages pleines de choses); Louis Bertrand, *Saint Augustin*, Paris, 1913, pp. 78-79 et 259 (bien qu'il fasse ici et là quelques concessions à la thèse opposée, pp. 126 et 273-274); Johannes Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Münster, 1916 (*Beiträge Baümker*), page 3.

en 397 ; elles étaient achevées vers l'an 400[1]. Son but était de rechercher par quelles voies justes et miséricordieuses Dieu l'avait conduit, et d'augmenter ainsi, en lui-même comme dans les autres, la connaissance et l'amour de Dieu[2]. Il parle de cet ouvrage avec fierté[3]. Il y renvoie le comte Darius pour que celui-ci y apprenne à le connaître exactement, ce qui veut dire dans sa misère native[4].

Des treize livres des *Confessions*, seuls les neuf premiers servent directement à notre enquête. Ils racontent l'histoire de saint Augustin jusqu'à la mort de sa mère, en 387, c'est-à-dire jusqu'à sa trente-troisième année. Le dixième livre se rapporte au temps même où il fut écrit. Les trois autres commentent le début de la Genèse.

2° Une vingtaine de jours après la conversion dont nous aurons à préciser la nature, dans l'automne de 386, Augustin se retira à Cassiciacum, une villa située sur les collines qui avoisinent Milan, et que son ami, le grammai-

1. Il est impossible de préciser davantage (cf. Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, t. XIII, p. 292). Les bénédictins disent : « circiter annum Christi quadringentesimum » (dans l'*Admonitio* dont ils font précéder cet ouvrage, t. XXXII, col. 659), et dom Ceillier : « vers l'an 397 ou 400 ». — Entre les *Confessions* et le *De doctrina christiana*, dont le début est de 397, saint Augustin ne place dans les *Rétractations*, où il observe généralement l'ordre chronologique, qu'un ouvrage en deux livres : *Contra partem Donati*, ouvrage qui a été perdu (Migne, t. XXXII, col. 632). D'autre part, il dut s'écouler entre l'achèvement des *Confessions* et l'année 405 un temps assez long pour permettre la composition du *Contra Faustum* en trente-trois livres (Migne, t. XLII, col. 207-518), « grande opus », dit saint Augustin, que son auteur, à cette date, envoie à saint Jérôme (*Ép. LXXXII*, c. II, n. 17 ; Migne, t. XXXIII, col. 283).

2. « Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant justum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum » (*Retract.*, l. II, c. VI, n. 1 ; Migne, t. XXXII, col. 632).

3. « Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint ; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio » (*Retract.*, l. II, c. VI, n. 1 ; Migne, t. XXXII, col. 632). — « Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit, quam libri Confessionum mearum? » (*De dono perseverantiæ*, c. XX, n. 53 ; Migne, t. XLV, col. 1026).

4. « Sume, inquam, libros quos desiderasti, Confessionum mearum : ibi me inspice, ne me laudes ultra quam sum ; ibi non aliis de me crede, sed mihi (*Epist. CCXXXI* [écrite vers 429], n. 6 ; Migne, t. XXXIII, col. 1025).

rien Verecundus, mettait à sa disposition. Il était accompagné de sa mère Monique, de son fils Adéodat, de ses cousins Lastidianus et Rusticus, de son ami Alype et de deux élèves, Licentius, fils de son protecteur Romanianus, et Trygetius. Il demeura là jusque vers le début du carême de 387, époque à laquelle il retourna à Milan pour la préparation officielle au baptême[1]. Pendant ce séjour à Cassiciacum, il rédigea, en forme de dialogues, les quatre ouvrages suivants[2] :

1) *Contra Academicos libri tres*[3]. Comme le titre l'indique, l'objet de cet écrit est de réfuter la Nouvelle Académie. Le premier livre rapporte les conférences que tinrent Augustin et ses amis les 9, 10, 11 et 12 novembre : on laissait discuter ensemble les deux élèves d'Augustin, Trygetius et Licentius. Alype dut bientôt se rendre à Milan. La discussion fut reprise à son retour, le 19. Elle eut lieu entre Alype et Augustin, et forma le second livre. Enfin, on employa toute la journée du surlendemain, 21, à vider la question : ce fut le troisième livre[4]. L'auteur, nous le verrons, fit toujours grand cas de ce dialogue.

1. Cf. *Confes.*, l. IX, cc. III et IV; *De beata vita*, c. 1, n. 6.

2. Nous donnons en appendice une analyse de ces *Dialogues*.

3. Dans Migne, P. L., t. XXXII, col. 905-958.

4. La justification de ces dates est donnée par Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccl.*, t. XIII, note 5, pp. 959-961. — D'après un ouvrage récent de J.-H. van Haeringen, *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningue, 1917, les discussions auraient eu lieu selon un ordre différent. Celles des trois livres du *Contra Academicos* auraient été achevées avant qu'aucune autre n'ait été commencée; puis seraient venues celles du premier livre du *De ordine;* ensuite, celles du *De beata vita*, et enfin celles du second livre du *De ordine*.

Les arguments de H. van Haeringen, dont Tillemont avait signalé les principaux, n'emportent pas la conviction. En particulier :

1° M. van Haeringen ne dit rien de satisfaisant pour échapper au texte du *Contra Academicos* (l. III, n. 43), dans lequel saint Augustin nous apprend qu'il se trouve dans sa trente-troisième année. Cela ne peut être exact que si ce livre et le livre précédent ont été écrits après le *De beata vita*, puisque les discussions du *De beata vita* ont été engagées pour fêter l'entrée d'Augustin dans sa trente-troisième année. Van Haeringen propose

2) *De beata vita*[1]. Cet ouvrage rapporte un dialogue qui commença le 13 novembre, jour anniversaire de la naissance d'Augustin et qui fut achevé en trois jours, en l'absence d'Alype. Il traite de la nature de la vie heureuse et des moyens d'y parvenir. Augustin fait remarquer le fond religieux du dialogue (n. 5).

3) *De ordine libri duo*[2]. Il y est traité de l'harmonie universelle et de la Providence. Le premier livre fut encore commencé pendant la même absence d'Alype. L'ouvrage ne fut terminé qu'après l'achèvement du *Contra Academicos*.

4) Les *Soliloquiorum libri duo*[3], ou dialogue d'Augustin avec sa raison sur Dieu et sur l'âme. Il écrivit ces livres vers la fin de décembre 386 ou au début de janvier 387. Il les préférait aux ouvrages précédents[4].

3° Enfin, nous utiliserons quatre lettres de saint Augustin qu'il écrivit à Cassiciacum : une à Hermogenianus, une à Zenobius et deux à Nebridius[5].

de lire *trente-deux* au lieu de *trente-trois* dans le texte en question, ou du moins de supposer une correction postérieure faite par l'auteur. Il faudrait, pour en venir là, de bien graves raisons (cf. van Haeringen, pp. 43-45).

2° Quand saint Augustin écrit dans les *Rétractations :* « Librum *De beata vita,* non post libros *De Academicis,* sed inter illos ut scriberem, contigit », il ne pense pas à l'ordre de la rédaction définitive, mais à celui des discussions qui étaient recueillies mot pour mot par un scribe. En effet : *a*) c'est sur cet ordre seul que saint Augustin pouvait croire utile de renseigner le lecteur; *b*) le rapprochement du dernier mot de cette phrase : « *contigit* » et des premiers mots de la phrase suivante : « Ex occasione *quippe* ortus est diei natalis mei » le manifeste. Saint Augustin explique par quelle occasion les conférences du *De beata vita* ont eu lieu avant que n'aient été terminées celles du *Contra Academicos*.

1. Dans Migne, P. L., t. XXXII, col. 959-976.
2. Dans Migne, P. L., t. XXXII, col. 977-1020.
3. Dans Migne, P. L., t. XXXII, col. 869-904.
4. *Epist. III*, n. 1 (à Nebridius); Migne, t. XXXIII, col. 64.
5. Dans Migne, P. L., t. XXXIII, col. 61-67.

§ 2. — La valeur des « Confessions ».

La valeur des *Confessions* et des *Dialogues* comme sources pour l'histoire de saint Augustin sera déterminée par notre travail même. Mais quelques principes généraux doivent être établis dès maintenant. Ils légitiment notre méthode.

Que penser tout d'abord de l'autorité des *Confessions?*

Le fait dont il faut partir est que saint Augustin a prétendu y consigner l'histoire de ses trente-trois premières années. Très souvent il répète que ce sont ses souvenirs qu'il évoque[1]. Il escompte que ses lecteurs croiront à la vérité de ses récits[2]. Les *Confessions* constituent donc le témoignage de saint Augustin sur des faits de sa propre vie. La valeur de ce témoignage doit être estimée à la lumière des principes connus de la critique historique.

En premier lieu, on ne saurait trop réfléchir à l'exceptionnelle gravité du témoin. Sa sincérité ne peut être mise en question. Sans doute, l'évêque d'Hippone ne vise pas seulement à raconter sa vie. Il entend bien que ce récit serve à de hautes fins. Il veut exalter la grâce. Il veut tirer de l'histoire qu'il connaît le mieux tous les enseignements qu'elle peut fournir sur Dieu, sur l'âme, et sur l'action de Dieu dans une âme. Ne pouvant tout dire, il choisit naturelle-

1. « Recordari volo transactas fœditates meas » (*Confes.*, l. II, c. I, n. I Migne, t. XXXII, col. 675). — « Quid retribuam Domino, quod recolit haec memoria mea? » (l. II, c. VII, n. 15, col. 681). — « Proloquar in conspectu Dei mei annum illum undetrigesimum aetatis meae » (l. V, c. III, n. 3, col. 707). — « Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi, et confitear miserationes tuas super me » (l. VIII, c. I, n. I, col. 747). — « Revocat enim me recordatio mea, et dulce mihi fit, Domine, confiteri tibi quibus internis me stimulis perdomueris » (l. IX, c. IV, n. 7, col. 766). — « Unde et quo duxisti recordationem meam, ut haec etiam confiterer tibi, quae magna oblitus praeterieram? » (l. IX, c. VII, n. 16, col. 770). — « Ad haec ei quid responderim non satis recolo » (l. IX, c. XI, n. 27, col. 775), etc.

2. « ... Ego quoque, Domine, etiam sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum an vera confitear; sed credunt mihi quorum mihi aures charitas aperit », (l. X, c, III, n. 3, col. 780.)

ment ce qui lui paraît plus propre à son but. Il insiste sur des incidents qui, à d'autres points de vue que le sien, sont insignifiants. Il s'arrête à méditer sur la jalousie injustifiée d'un bébé à la mamelle, parce qu'il y voit un désordre introduit par le péché d'Adam[1]. Dans le larcin qu'il commit un jour de quelques méchantes pommes, il scrute longuement les motifs de la volonté mauvaise[2]. La mort d'un ami lui suggère d'étudier la psychologie et la morale de l'amour humain[3]. Ses intentions doctrinales ont dirigé la mise en œuvre de ses souvenirs. Mais elles ne l'ont certainement jamais amené à défigurer sciemment le moindre fait.

Si sur un point la morale de saint Augustin est intraitable, c'est bien sur la question du mensonge. A l'époque des *Confessions*, il avait déjà écrit son traité *De Mendacio* (en 395), où il soutient qu'en aucun cas, et pas même pour le salut éternel du prochain, il n'est permis de mentir[4]. Il avait envoyé sa première lettre à saint Jérôme, où il blâme hardiment le grand exégète d'avoir prétendu que saint Paul s'était fâché contre saint Pierre seulement par feinte[5]. Il avait lancé, à l'adresse des manichéens qui n'attribuaient au Christ qu'une chair apparente, cette phrase énergique : « Qui ne gémirait de voir des hommes qui se disent chrétiens craindre que la vérité ne soit souillée par le sein d'une vierge et ne pas craindre qu'elle le soit par le mensonge[6] ? ». Avec une conception

1. *Confes.*, l. I, c. VII, nn. 11-12; Migne, t. XXXII, col. 665-666.

2. *Confes.*, l. II, cc. IV-X, nn. 9-18, col. 678-682.

3. L. IV, cc. IV-XIII, nn. 7-20, col. 696-701.

4. « ... cum veritati adipiscendae opitulante mendacio vult facere idoneum, intercludit aditum veritati ; volens enim cum mentitur esse aptus, fit cum verum dicit incertus » (*De Mendacio*, c. VIII, n. 11 ; Migne, t. XL, col. 497).

5. *Epist. XXVIII* (vers 395), c. III; Migne, t. XXXIII, col. 112.

6. « Quis non ingemiscat, homines qui se christianos dici volunt, timere ne polluatur veritas de virginis utero, et de mendacio non timere? » (*Contra epist. Manich.* [en 397], c. VIII, n. 9; Migne, t. XLII, col. 179).

aussi rigide de la loyauté, un homme du caractère de saint Augustin ne peut, dans un récit, solliciter les événements pour le bénéfice d'aucune théorie. De plus, c'est devant Dieu, c'est en parlant à Dieu lui-même, et parfois en le prenant à témoin de sa parole[1], que l'évêque d'Hippone relate ses souvenirs. Une manière si hardie n'est point un procédé littéraire, mais la forme spontanée d'un sentiment religieux profond, dont l'influence sur la piété chrétienne a été considérable et agit encore[2]. Le témoignage des *Confessions* en revêt quelque chose de la garantie du serment.

Il n'y a pas dans les *Confessions* d'inexactitude volontaire. Nous prenons comme règle directrice de notre recherche celle d'accepter leur témoignage toutes les fois qu'il nous serait impossible de le récuser sans incriminer la bonne foi du témoin.

Toutefois, la déformation consciente des faits demeurant exclue, une forte préoccupation doctrinale ne peut-elle pas causer des inexactitudes inconscientes? Tout entier à l'exaltation de la grâce divine, saint Augustin, avec sa fougue africaine, n'aurait-il pas vu son passé autrement qu'il n'était, et n'en aurait-il pas, de la meilleure foi du monde, fait entrer de force les événements dans le cadre de ses idées sur la justification[3]? Pareille hypothèse, si on la propose avec modération, ne peut être exclue

1. « Tu scis illius esse sensa omnia quae inseruntur ibi... » (l. IX, c. VI, n. 14; Migne, t. XXXII, col. 769). — « Vide cor meum, Domine, qui voluisti ut hoc recordarer et confiterer tibi » (l. VI, c. VI, n. 9, col. 723). — « Itane est ut recolo, Domine Deus meus, arbiter conscientiae meae? Coram te cor meum et recordatio mea » (l. V, c. VI, n. 11, col. 711).

2. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bd., Tübingen [4], 1910, pp. 68-71 ; *Christus*, par J. Huby, etc., Paris, 3e éd., 1916, pp. 1085 sqq.

3. M. P. Alfaric, qui rejette fréquemment le témoignage d'Augustin, reconnaît sa sincérité et sa droiture. Il dit : « Augustin n'a point l'habitude de parler contre sa conviction » (*L'évol. intel. de S. Aug.*, t. I, p. 397). Mais il juge que la passion a empêché Augustin de voir correctement les choses (cf. pp. 47, 244, 275, etc.).

a priori. A parler dans l'abstrait, il est certain qu'une passion violente est capable d'imprégner de sa coloration propre des événements passés. Nous devrons, dans tous les cas particuliers où il y aura lieu, examiner si la prédominance d'un sentiment présent n'a pas empêché la mémoire du narrateur de ressusciter les faits dans leur vraie lumière. Mais il importe de faire aussitôt quelques observations dont la portée est générale.

Si les *Confessions* avaient été composées au moins douze ans plus tard, on concevrait peut-être plus aisément que la passion d'exalter la grâce ait été chez Augustin assez excitée pour troubler la vision de son passé. La controverse pélagienne, dans laquelle il a combattu avec une ardeur croissante, a, en effet, commencé vers 412. Mais aux environs de l'an 400, la toute-puissance miséricordieuse de la grâce lui apparaissait bien plutôt comme une vérité acquise et douce à méditer dans ses mystérieuses profondeurs que comme une doctrine en péril et à défendre. Le ton des deux livres où il expose à Simplicien, en 397, l'essentiel de ses théories sur la grâce, révèle la sérénité du docteur qui explique, bien plus que la passion du polémiste qui se bat[1].

D'ailleurs la cause de la grâce aurait, aux yeux d'Augustin, gagné moins qu'on ne pense à une déformation quelconque de ses souvenirs. Nul ne conteste, en effet, qu'au moment où il écrivait les *Confessions* il ne fût réellement chrétien. Il l'était donc devenu. Il y avait dans sa vie une série d'événements qui l'avaient conduit au christianisme. Cette série, quelle qu'elle fût, était providentielle, et tout entière, à cause de son terme, l'œuvre de la grâce. Si saint Augustin était réellement parvenu au christianisme d'une manière différente de celle qu'il a rap-

1. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*, dans Migne, t. XL, col. 101-148. A la fin de sa vie, saint Augustin renvoyait les semi-pélagiens à cet ouvrage comme à un exposé exact de la vraie doctrine (*De dono perseverantiae*, c. XXI, n. 55; Migne, t. XLVI, col. 1027).

portée, ce n'est pas, croyons-nous, le souci de mettre la grâce en un plus vif relief qui serait responsable de son illusion. De ce point de vue, il n'avait aucun intérêt à préférer un ordre plutôt qu'un autre. Il eût pu donner à Dieu des louanges égales, au sujet de toute conversion réelle.

Enfin, précisément à cause de la portée doctrinale que saint Augustin donnait à son récit, il n'est pas loisible, sans atteindre la probité même du narrateur, de lui attribuer trop de négligence à contrôler ses souvenirs et à se garder du parti pris. Prétendant montrer sur son exemple personnel la vérité de certaines doctrines chrétiennes, il devait, sous peine de déloyauté scientifique, faire un effort sérieux pour retrouver les faits et pour les présenter avec exactitude. Quant au commentaire dont il les accompagne, rien n'est facile, si on le désire, comme d'en faire abstraction. On peut ne pas admettre la thèse qu'il développe à partir d'un fait. Cela n'autorise point à rejeter le fait.

Restent les infidélités possibles de la mémoire. Ici encore, aucune règle générale ne satisferait. Il faut dans chaque cas doser la possibilité d'un oubli ou d'une confusion. Il servira souvent, néanmoins, de se rappeler les deux remarques suivantes.

Pour n'être pas contemporain des événements, le récit des *Confessions* ne date pas d'une époque dont l'éloignement suffirait à le rendre suspect. C'est de dix à treize ans après son baptême, de 397 à 400, que saint Augustin a raconté l'évolution qui l'y a conduit. Des faits personnels, dont l'influence a été décisive, s'effacent-ils de la mémoire en un si court intervalle? Si l'on songe à l'autorité incontestée de Joinville, qui cependant a attendu plus d'un demi-siècle avant d'écrire ce qu'il avait vu auprès de saint Louis; si l'on pense qu'il se souvenait encore, à soixante-quatre ans et plus de distance, après 1305, de la cour plénière tenue à Saumur, en 1241, de l'ordre des convives, et de « mes sires li roys de Navarre, en cote et en mantel

de samit, bien parez de courroie, de fermail et de chapel d'or[1] », on doute qu'une douzaine d'années aient nécessairement obscurci, dans la mémoire d'Augustin, des faits d'une importance telle que l'orientation entière de sa vie en a été changée[2]. Le plus vraisemblable est qu'il en ait gardé des souvenirs précis.

Les gardait-il en fait? Notre seconde remarque est qu'en pareille matière son témoignage doit être pris en sérieuse considération. S'il affirme qu'il se souvient, soit par une déclaration explicite, soit par cela même qu'il entre dans le détail de choses passées, cette affirmation est elle-même un fait qu'on ne peut négliger. Il faudra la recevoir ou l'expliquer.

Les considérations qui précèdent ne garantissent pas, à elles seules, l'exactitude de tous les faits rapportés dans les *Confessions,* mais elles obligent à étudier cette œuvre comme un témoignage d'une extrême gravité pour l'histoire de la formation de saint Augustin.

§ 3. — La valeur des « Dialogues ».

La valeur historique des *Dialogues* tient à leur date. Ils constituent une sorte de journal intellectuel, où le néophyte de Cassiciacum consigne le résultat de ses méditations, et où il indique, en passant, certains traits de sa vie passée et présente. Ni les défaillances de la mémoire, ni les déformations du temps ne peuvent être invoquées contre eux. A ce titre, ils l'emportent sur les *Confessions*. Mais, à d'autres points de vue, ils présentent, comme sources d'histoire et par rapport à l'autobiographie écrite douze ans plus tard, des infériorités qu'il importe de signaler.

1. Joinville, *Histoire de saint Louis*, éd. de Wailly, Paris, 1883, p. 41.

2. M. Alfaric dit néanmoins que saint Augustin a écrit ses *Confessions* « longtemps après les faits qu'il y raconte, à une époque où il ne pouvait en garder qu'un souvenir très vague » (*L'évolut. intellect. de S. Aug.*, I, préface, p. VI).

D'abord, ce sont des « dialogues ». Ils appartiennent à un genre littéraire, qui a ses coutumes, ses libertés, ses manières de parler. Une part de fiction y est admise. Sans doute, ils sont plus réels que les dialogues de Platon ou de Cicéron. Ils ont été vraiment tenus. Saint Augustin déclare qu'on écrivait, sur l'instant même, les paroles des interlocuteurs[1]. Toutefois, il les retouchait. Il ne conservait des paroles de ses disciples que le sens[2]. Pour le reste, il en revoyait aussi le détail. On croirait difficilement que des phrases aussi constamment soignées soient tombées telles quelles des lèvres des interlocuteurs; et Augustin nous apprend lui-même qu'il dut discuter avec Alype pour laisser le nom du Christ dans ces ouvrages. Son ami le trouvait déplacé dans ce genre de littérature[3]. Il fallait mettre en forme les tablettes du sténographe avant d'en livrer au public le contenu[4]. Enfin, étant avertis qu'ils composaient un dialogue, les interlocuteurs pouvaient parfois conformer leurs discours aux règles du genre. Il

1. « Adhibito itaque notario, ne aurae laborem nostrum discerperent, nihil perire permisi » (*Contra Acad.*, l. I, n. 4; Migne, t. XXXII, col. 908). Cf. *De ordine*, l. I, c. x, n. 29, t. XXXII, col. 991. — Encore peut-on remarquer que cette déclaration est faite dans le corps même des *Dialogues*. Hirzel (*Der Dialog*, t. II, pp. 376-7) n'a vu là qu'une fiction de plus. Pour notre part, à cause surtout de la façon dont les *Rétractations* racontent la composition du *De beata vita :* « ex occasione quippe ortus est diei natalis mei et tridui disputatione completus, *sicut satis ipse indicat* » (*Retract.*, l. I, c. II; Migne, t. XXXII, col. 588), nous pensons que les *Dialogues* de Cassiciacum ont été de fait écrits à mesure qu'ils étaient tenus (cf. D. Ohlmann, *De Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, Argentorati, 1897, pp. 8-17, et van Haeringen, *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningue, 1917, pp. 22-23).

2. « Sane in hoc libro res et sententias illorum, mea vero et Alypii etiam verba lecturus es » (*Contra Acad.*, l. I, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 908).

3. « ... quoque modo ipsum etiam Alypium fratrem cordis mei subegeris nomini unigeniti tui Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, quod primo dedignabatur inseri nostris litteris » (*Confes.*, l. IX, c. IV, n. 7, t. XXXII, col. 766).

4. Gaston Boissier dit : « Il les a un peu accommodés (les *Dialogues*) au public auquel ils étaient destinés » (*La fin du paganisme*, Paris, 3e éd., 1898, p. 323).

nous semblerait peu prudent que l'on s'obligeât à prendre toujours les *Dialogues* selon la rigueur de la lettre. — Les *Confessions*, au contraire, appartiennent au genre qui répugne davantage à la fiction.

De plus, si l'auteur des *Dialogues* parle fréquemment de lui-même, s'il expose l'état de ses pensées et fait maintes confidences, son dessein principal ne consiste cependant pas à nous raconter son histoire. Les renseignements qu'il y donne se présentent par suite sous un aspect fragmentaire et sans garantie d'intégralité.

Enfin, il n'est pas certain que le récit le plus rapproché des faits par le temps en soit aussi le plus rapproché par l'exactitude. Pour raconter sa propre vie, comme pour traiter un autre sujet d'histoire, un certain recul offre des avantages. Les rapports des événements entre eux apparaissent mieux à une certaine distance. La portée d'un fait est rarement estimée avec justesse sur le moment même. Ce qui suit apporte sa lumière. On doit s'attendre à ce que les *Dialogues,* malgré leur autorité de journal intime, nous racontent saint Augustin avec plus de confusion, avec un moindre sentiment des proportions, et par là même avec moins de vérité que les *Confessions*.

Article III. — Notre méthode.

L'état de la question et la nature des sources déterminent notre méthode. Désirant connaître à quel moment la pensée chrétienne prend la direction suprême dans l'esprit d'Augustin, nous étudierons l'évolution de ses impressions religieuses, en en relevant les moindres traces ; nous en noterons le degré de profondeur, les variations, les alliances, les progrès, jusqu'au jour où nous pourrons établir qu'elles sont devenues dominantes.

Nous suivrons pas à pas le récit des *Confessions*, sou-

cieux avant toutes choses d'en épuiser la lumière et de la montrer avec exactitude. Quand une autre source nous paraîtra confirmer ce récit, nous serons attentifs à l'indiquer. Quand, au contraire, un passage d'une autre œuvre de saint Augustin, et particulièrement des *Dialogues*, semblera le contredire, nous observerons la marche suivante :

1° Nous examinerons si le conflit est réel et si un accord véritable n'est pas masqué par des différences de vocabulaire, de composition ou de point de vue;

2° Si l'opposition persiste, nous ne nous prononcerons pas, sans autre examen, sur la seule considération de la date des sources. D'autres raisons seront écoutées qui pourront nous induire à préférer le texte des *Confessions*.

Article IV. — Christianisme et néo-platonisme.

Il reste à préciser en quel sens sont employés ici les mots de « christianisme » et de « néo-platonisme ».

Par christianisme nous entendons la doctrine de l'Église catholique, telle qu'elle était formulée vers 384. Nous n'étudions pas, du moins pour eux-mêmes, les contacts antérieurs de cette doctrine avec le néo-platonisme; nous la prenons en bloc sans en séparer les apports d'expression ou d'interprétation qui viendraient d'ailleurs. Les affirmations suivantes suffisent à la caractériser. Elles sont professées non seulement par les docteurs, mais par la masse des fidèles. On les retrouve constamment, en dehors des grands traités, dans les sermons et les catéchèses, dans les symboles, dans les réponses des martyrs.

I. — Les Écritures, connues sous les noms d'Ancien et de Nouveau Testaments, sont des livres divins dont l'autorité ne peut être mise en question. La réception de

l'Ancien Testament, entre autres différences, distinguait l'Église du manichéisme[1].

II. — La hiérarchie ecclésiastique, en vigueur depuis le temps des apôtres, est la gardienne et l'interprète des Écritures[2]. Par elle, l'Église se distinguait des sectes chrétiennes qui ne communiaient pas avec elle.

III. — Il faut croire au Père, au Fils et au Saint Esprit, qui sont trois hypostases égales, un seul Dieu, une seule substance[3]. Ce point distinguait l'Église des sectes ariennes.

IV. — Jésus-Christ est le Fils de Dieu incarné pour le salut des hommes[4]. Ce point distinguait l'Église des diverses philosophies.

On comprend même aisément que pour être catholique il n'était pas nécessaire de tenir tous ces points avec une correction explicite. Il suffisait d'admettre l'autorité de l'Écriture, telle que la présentait la hiérarchie. Par là

1. Le synode romain de 382 détermine le canon des « divines Écritures », tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, tel qu'il est reçu dans l'Église catholique (*Enchiridion*, Denzinger-Bannwart, 10e édit., Fribourg, 1908, nº 84). Un catalogue analogue était dressé au concile de Carthage en 397 (*ibid.*, nº 92).

2. Cette croyance est évidemment impliquée dans le fait de la réunion des conciles et dans l'usage des anathèmes; vg. au concile de Nicée (en 325) : « Τοὺς δὲ λέγοντας..., ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία » (*Enchir.* Denz.-Bannw., ed. 10a, Fribourg, 1908, nº 54).

3. Le très ancien symbole apostolique, en usage dans les rites du baptême, professe la foi au Père, à son Fils unique, au Saint Esprit (*Enchir.*, Denz.-Bannw., 10e éd., Fribourg, 1908, n. 6). Le concile de Nicée, dont l'un des signataires était Caecilianus, évêque de Carthage, définit, en 325, la consubstantialité du Père et du Fils (Denz.-Bannw., nº 54); et la *lettre* de Damase (375-384), celle des trois personnes (cf. *16e anathème*, Denz.-Bannw., nº 74). On sait que le symbole de Nicée-Constantinople était connu avant 380 : saint Épiphane le cite dans son *Anchorat* [374] (Migne, t. XLIII, col. 231).

4. La foi de Nicée est là-dessus très explicite. — Dans les *Acta disputationis S. Achatii*, la divinité de Jésus-Christ est exposée par le martyr devant son juge (*Acta martyrum selecta*, éd. von Gebhardt, p. 118).

même, on adhérait implicitement à tous les enseignements de la foi catholique.

Par néo-platonisme, nous entendons la doctrine de Plotin et de ses disciples, sans distinction de ce qui n'appartiendrait qu'à elle seule et de ce qu'elle emprunte à Platon ou à d'autres philosophes. La philosophie qui se rencontre avec le christianisme dans l'esprit d'Augustin, à Milan et à Cassiciacum, a été puisée dans des ouvrages néo-platoniciens et conçue en formules néo-platoniciennes. Même si ce que saint Augustin en a retenu dérivait de Platon, on devrait parler de son néo-platonisme plutôt que de son platonisme[1].

N. B. — Nous citons saint Augustin selon le texte de l'édition bénédictine (Paris, 1679-1690), et nous indiquons les tomes de la Patrologie latine de Migne qui reproduisent cette édition.

L'édition de Vienne — dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) — est, en effet, inachevée.

On doit noter que les bénédictins ont collationné plusieurs excellents manuscrits français qui ont été perdus depuis[2].

Nous avons néanmoins contrôlé, dans l'édition de Vienne, tous les textes des *Confessions* et des *Rétractations* que nous avons cités.

1. Longtemps on a nommé le seul platonisme à propos de saint Augustin. Vacherot pensait qu'à travers Plotin c'était Platon, presque uniquement, qu'il s'assimilait : « ... sa doctrine est essentiellement platonicienne; les idées, les démonstrations, la méthode, l'esprit de Platon se montrent partout... Il est beaucoup plus difficile d'y distinguer la trace du néo-platonisme » (*Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, t. III, Paris, 1851, p. 45). — D'autre part, M. L. Robin n'est pas éloigné de croire que le néo-platonisme contienne la vraie pensée de Platon (cf. *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote; étude historique et critique*, Paris, 1908; *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon*, Paris, 1919).

2. Cf. Kukula, *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus*, Vienne; *Kaiserliche Akad. der Wissenschaft — Sitzungsberichte — Philos.-Hist.-Classe*, Bd. 121, 122, 127, etc. (1890-1898) ; et A.-M.-P. Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin* (les chapitres I-V sont du chanoine Didio; cf. note de la page 1), Paris, 1903.

CHAPITRE PREMIER

La foi de Monique. — Abandon. — Retour.

Saint Augustin[1] avait trente-deux ans quand il a connu le néo-platonisme. Au contraire, dès son éveil à la vie consciente, il s'est trouvé en contact avec le christianisme. Il est nécessaire que nous étudiions la nature des impressions religieuses qu'il a reçues encore enfant et que nous

1. Nous ne rappelons le cadre et les événements extérieurs de la vie de saint Augustin que lorsque notre sujet y est intéressé, et encore le faisons-nous par simple allusion. Le développement est à lire : dans les *Confessions*, — dans la « Vie » écrite par Possidius, commensal du saint, — dans les Mémoires de Tillemont [*Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. des six premiers siècles*, t. XIII, Paris, 1710], — et enfin dans le beau livre de Louis Bertrand : *Saint Augustin*, Paris, 1913. — [La *Vita S. A. Augustini* que les bénédictins ont publiée dans leur édition n'est guère que la traduction latine de l'œuvre de Tillemont, comme celui-ci le note dans sa préface (dans Migne, t. XXXII, col. 65-578.)] Il nous suffira de remémorer ici le tableau suivant : Augustin naît à Tagaste, le 13 novembre 354, d'un père païen, Patricius, et d'une mère chrétienne, Monique. Il va aux écoles de grammaire, d'abord dans sa ville natale, puis, de 365 à 369, à Madaure. Il passe sa seizième année dans l'oisiveté, à Tagaste. En 370, son père l'envoie à Carthage pour y étudier la rhétorique. Il se lie avec une femme de condition inférieure et en a un fils, Adéodat. En 373, il rentre à Tagaste et y tient une école de grammaire ; mais l'année suivante il retourne à Carthage, où il enseigne la rhétorique. En 383, il part pour Rome, et il y exerce la même profession. Il concourt pour la chaire de rhétorique, à Milan, et il l'obtient, en 384. Pendant deux ans, il reste à Milan. C'est là qu'il entend l'évêque Ambroise et qu'il lit les « livres des platoniciens ». A l'automne de 386, il se rend à Cassiciacum ; et, au commencement de 387, il revient à Milan pour se préparer officiellement au baptême. Saint Ambroise le baptise. Quelques mois plus tard, Augustin part pour l'Afrique ; mais sa mère meurt pendant le voyage, à Ostie ; il se rend alors à Rome et ne regagne l'Afrique que l'année suivante, en 388. Là il vit en moine jusqu'au jour où il est fait prêtre, en 391, puis évêque d'Hippone, en 395. Il meurt à ce poste, le 28 août 430.

voyions comment elles se développent, ou s'atténuent, ou se transforment. La manière dont le néo-platonisme a affecté le rhéteur de Milan et les relations qui se sont établies en lui entre cette philosophie et la religion chrétienne ont été déterminées, en effet, par l'état de ses idées et de ses sentiments, à cette époque, à l'égard du catholicisme; idées et sentiments que l'on ne peut bien saisir si on ne les a suivis dans tout le cours de leur évolution.

Article. I. — Premières impressions chrétiennes.

« Vous avez vu, Seigneur, lorsque j'étais encore enfant, un jour qu'une oppression de poitrine m'étouffait tout à coup, et que je me trouvais presque à la mort, vous avez vu, mon Dieu, puisque vous étiez déjà mon protecteur, avec quel élan de l'âme et avec quelle foi j'ai sollicité de la piété de ma mère et de votre Église, notre mère à tous, le baptême de votre Christ, mon Dieu et mon Seigneur[1]. » Un recours au baptême, aussi spontané et aussi ardent, manifeste que les premières impressions chrétiennes d'Augustin ont été profondes.

Monique l'avait fait inscrire dès sa première enfance parmi les catéchumènes. Avec eux, il recevait dans l'église de Tagaste l'imposition du sel et il était marqué du signe de la croix. Ces rites étaient fréquemment renouvelés, comme le suggère le texte d'Augustin[2]. Il assistait au sermon prêché au peuple, le dimanche, avec une régula-

1. « Vidisti Domine, cum adhuc puer essem, et quodam die pressu stomachi repente aestuarem pene moriturus; vidisti, Deus meus, quoniam custos meus jam eras, quo motu animi et qua fide baptismum Christi tui Dei et Domini mei flagitavi a pietate matris meae, et matris omnium nostrum Ecclesiae tuae » (*Confes.*, l. I, c. XI, n. 17, t. XXXII, col. 669).

2. « ... et signabar jam signo crucis ejus, et condiebar ejus sale, jam inde ab utero matris meae » (*Confes.*, l. I, c. XI, n. 17, col. 668-9). Noter les imparfaits de répétition. (Cf. Mgr Duchesne, *Origines du Culte chrétien*, 5e éd., 1909, p. 303, note 3.)

rité dont le zèle de Monique nous est garant. Déjà, en effet, celle qui avait engendré Augustin à la vie naturelle s'efforçait de l'enfanter à la vie du salut[1].

Sans doute, l'instruction religieuse qu'il s'assimila restait peu précise. C'était celle d'un enfant. Bien des années plus tard, à Milan, il ignorait encore la vraie doctrine sur l'Incarnation[2]. La foi catholique n'était déposée en lui qu'à l'état de semence[3]. Mais elle avait été enfoncée dans ses moelles; c'est un livre de Cassiciacum qui l'assure, confirmant ainsi l'impression que donnent les *Confessions*[4]. La vie de sa mère s'alimentait aux sources chrétiennes. L'espérance des biens célestes aidait Monique à se montrer si patiente que l'humeur très vive de Patricius en était contenue[5]. Elle devait parler souvent à son fils préféré des pensées dont elle vivait. Ce qui est certain, c'est qu'Augustin entendait prononcer le nom du Christ avec une vénération que l'on n'accordait à aucun autre nom; il savait que ce Maître promettait la vie éternelle aux imitateurs de ses abaissements[6]. Le sentiment se forma en lui que le salut était dans le Christ. Rien ne put jamais lui arracher du cœur cette impression de son enfance. Elle domine son évolution.

1. « ... mater carnis meae, quoniam et sempiternam salutem meam charius parturiebat corde casto in fide tua » (*Confes.*, l. I, c. XI, n. 17, col. 669).

2. *Confes.*, l. VII, c. XIX, n. 25, col. 746.

3. « ... religionis verissimae semina mihi a pueritia salubriter insita » (*De duabus animabus* [écrit en 391 contre les Manichéens], c. I, n. I, t. XLII, col. 93).

4. « Respexi... in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata » (*Contra Acad.*, l. II, n. 5, t. XXXII, col. 921).

5. « ... quae multum speravit in te » (*Confes.*, l. I, c. XI, n. 17, t. XXXII, col. 669; cf., l. IX, c. IX).

6. « Audieram enim ego adhuc puer de vita aeterna nobis promissa per humilitatem Domini Dei nostri descendentis ad superbiam nostram » (*Confes.*, l. I, c. XI, n. 17, t. XXXII, col. 668).

Article II. — Abandon du catholicisme.

§ 1. — La conduite d'Augustin.

Aussi longtemps qu'il fréquenta l'école de sa ville natale, Augustin, en dépit de quelques fredaines, gardait une piété pratique. De tout son petit cœur il priait Dieu, qu'il savait capable de le secourir, afin de n'être point battu en classe[1]. Mais envoyé dans la ville de Madaure, dans sa onzième année, il commence à glisser insensiblement dans l'oubli de ses croyances religieuses. Le ton païen de l'enseignement, l'indifférence de ses maîtres à l'égard du christianisme, l'absence de sa mère, la légèreté de son âge, tout anémie la sève de sa foi d'enfant. Cette influence dure quatre ans.

L'année qu'il passe ensuite à Tagaste, « la seizième année de sa chair[2] », est dévorée par l'ardeur de ses passions naissantes, et vécue loin des pensées sérieuses. Sur ce point, nous devons insister.

Il n'est pas indifférent, en effet, à l'histoire de l'évolution religieuse d'Augustin, que les désordres dont il s'accuse aient été réels ou qu'ils aient été exagérés, imaginés même, afin de rehausser l'action guérisseuse de la grâce[3].

1. « ... et rogabam te parvus non parvo affectu, ne in schola vapularem » (*Confes.*, l. I, c. IX, n. 14, t. XXXII, col. 667).

2. « ... anno illo sexto decimo aetatis carnis meae » (*Confes.*, l. II, c. II, n. 4, t. XXXII, col. 677).

3. Les mêmes auteurs qui tendent à restreindre l'influence chrétienne dans la formation de saint Augustin refusent de croire à la jeunesse dissipée que déplorent les *Confessions*. Louis Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Cahors, 1900, p. 561, déclare : « Le jugement qu'il porte sur sa jeunesse nous paraît fort exagéré. » M. P. Alfaric, *L'évol. intel. de S. Aug.*, I, p. 57, écrit : « Sa théologie le porte à médire de lui et à s'attribuer force méfaits dont il est parfaitement innocent. » Selon cet auteur, Augustin mena, pendant « la seizième année de sa chair, une existence chaste » (p. 59), et, en résumé : « Jusque dans ses années les plus tumultueuses, Augustin a mené une vie fort réglée. Toujours il a montré une moralité peu commune » (p. 61). — D'autres, comme Bayle et Vollet (art. de la *Grande*

Dans la lumière des *Confessions*, ces écarts de conduite font comprendre que le fils de Monique, au lieu d'approfondir son christianisme, lui ait donné peu de place dans ses pensées et que, par suite, il ait pu en être détaché si aisément par les manichéens de Carthage. Plus tard, ils rendent compte des atermoiements d'Augustin avant sa conversion totale. Or, on a beau supprimer dans le tableau que l'évêque d'Hippone fait de sa première jeunesse tous les traits d'une indignation rétrospective, il reste des déclarations précises dont rien ne justifierait ni n'expliquerait l'inexactitude. Les termes sont trop vifs pour ne se rapporter qu'à des étourderies insignifiantes. Augustin parle « de la sombre végétation de ses amours variées[1] »; il ne distinguait plus l'amitié de la concupiscence[2]; il était englouti dans le gouffre des actes criminels[3]; il avait abandonné le sceptre à ses désirs et s'était livré à eux tout entier[4]; il était entraîné à faire le mal non seulement par l'attrait de la jouissance, mais encore par le désir d'en être loué[5]; tout enfiévré, il se répandait en fornications[6].

On peut invoquer à sa décharge les mœurs de son milieu, qui, parfois, il le déclare lui-même, étaient pires que les siennes[7]; on peut dire qu'il ne jugeait pas alors sa

Encyclopédie), ont, au contraire, accentué jusqu'à l'injustice les aveux des *Confessions*.

1. « Silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus » (*Confes.*, l. II, c. I, t. XXXII, col. 675).

2. « ... ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis » (l. II, c. II, col. 675). Au début du livre suivant, il éclaire un aveu semblable par cette phrase : « Amare et amari dulce mihi erat, magis si et amantis corpore fruerer » (l. III, c. I, n. 1, col. 683).

3. « ... mersabat gurgite flagitiorum » (l. II, c. II, n. 2, col. 675).

4. « ... cum accepit in me sceptrum, et totas manus ei dedi, vesania libidinis » (l. II, c. II, n. 4, col. 677).

5. « ... et libebat facere non solum libidine facti, verum etiam laudis » (l. II, c. III, n. 7, col. 678).

6. « ... ebulliebam per fornicationes meas » (l. II, c. II, col. 676).

7. « ... et ubi non suberat quo admisso aequarer perditis, fingebam me fecisse quod non feceram » (l. II, c. III, n. 7, col. 678). — Salvien (*De*

conduite avec la même sévérité qu'il le fera plus tard, élevé au siège d'Hippone. Pourtant, les désordres de son entourage ne légitimaient point les siens, et, pour faire mal, il n'est point nécessaire de percevoir la malice d'un acte avec l'acuité implacable des *Confessions*. Les textes en disent assez pour autoriser le jugement de l'évêque sur sa vie d'étudiant[1]. Qu'on ne les croie pas affaiblis par le voisinage des lamentations d'Augustin sur les vices inconscients des enfants à la mamelle (l. I, c. VII). — Ces lamentations ne viennent ni d'un pessimisme intempérant, ni d'une aberration du jugement moral. Saint Augustin constate simplement chez l'enfant l'existence des désordres de la concupiscence. Il le sait autant que personne : ce ne sont des péchés qu'en un sens très large, dans la mesure où ils dérivent en fait, comme châtiment, du libre péché d'Adam[2]. Il ne les met point sur le même plan que ses fautes de Tagaste ou de Carthage. Mais surtout, ce qui importe ici, ce n'est pas l'appréciation que donne des faits l'auteur des *Confessions*, c'est l'existence des faits. Sur ce point, son témoignage s'imposerait,

gubern. Dei, Migne, P. L., t. VII, col. 16-17), dénonce avec vigueur les mœurs africaines : « Un Africain, dit-il, est impudique aussi naturellement qu'il est Africain. » Tout le passage est cité par M. P. Alfaric (*L'évol. intel. d'Augustin*, I, pp. 30-31).

1. Avant même d'être évêque, voici comment saint Augustin s'emportait contre les péchés pour lesquels l'usage rend indulgent : « Vae peccatis hominum, quae sola inusitata exhorrescimus : usitata vero pro quibus abluendis Filii Dei sanguis effusus est, quamlibet magna sint, et omnino claudi contra se faciant regnum Dei, saepe videndo omnia tolerare, saepe tolerando nonnulla etiam facere cogimur ! » (*Expositio epist. ad Galatas*, n. 35, Migne, t. XXXV, col. 2130). Saint Augustin a transcrit ce passage dans son *Enchiridion* de 421 (c. LXXX).

2. C'est la doctrine qui ressort, par exemple, du passage suivant : « ... pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati; quod inest quidem nascentibus, sed in eis crescentibus *incipit apparere*, quando est insipientibus necessaria sapientia, et *mala concupiscentibus continentia;* origo tamen hujus peccati, descendit a voluntate peccantis » (*Opus imperf. contra Julianum*, l. I, c. XLVII, M., t. XLV, col. 1068-9). Cf. Portalié, *Dic. de théol. cath.*, art. *Augustin* (*S*[t]), col. 2405.

même si ses commentaires étaient erronés. La conclusion que nous retenons subsisterait : par ses préoccupations sensuelles, cette année de loisir forcé, pendant laquelle Patricius amassait le pécule nécessaire pour envoyer son fils à Carthage, enleva de plus en plus Augustin à l'influence de Monique et, par là même, à l'atmosphère catholique. Il eût rougi de suivre les chastes conseils de sa mère[1].

A Carthage, où il vint dans l'automne de 370, il retrouva les deux causes qui affaiblissaient son catholicisme. Comme à Madaure, il assistait à des cours tout pénétrés par les traditions et les idées païennes, les rhéteurs ne faisant que développer l'enseignement des grammairiens ; et, comme à Tagaste, il se livrait, sans règle encore, à ses passions. La correction relative de ses mœurs, avant sa conversion, ne date que du jour où il connut la mère d'Adéodat. Celui-ci n'étant né qu'en 372[2], rien n'oblige à fixer ce jour aux débuts des études d'Augustin à Carthage. Tout indique, au contraire, que plusieurs mois s'écoulèrent depuis son arrivée jusqu'au moment où il se rangea à demi, par le moyen d'un concubinage que la loi chrétienne interdisait, mais dont les mœurs païennes s'accommodaient. Les aventures qui lui amenèrent, avec des joies qu'il ne nie point, — *colligabar laetus*, — un cortège de jalousies, d'inquiétudes et de colères[3], sont distinctes de son union avec la mère de son fils, union qu'une fidélité mutuelle devait rendre paisible. Il parle de cette union dans un passage où il rapporte des faits à son honneur,

1. ... « Qui mihi monitus muliebres videbantur, quibus obtemperare erubescerem » (l. II, c. III, n. 7, col. 678).

2. En 387, lorsqu'il fut baptisé avec Augustin, il avait à peu près quinze ans (*Confes.*, l. IX, c. VI, n. 14, t. XXXII, col. 769).

3. « ... colligabar laetus aerumnosis nexibus, ut caederer virgis ferreis ardentibus zeli, et suspicionum, et timorum, et irarum atque rixarum » (l. III, c. I, n. 1, col. 683 ; et *ibid.*, c. III, n. 5, col. 685) : « unde me verberasti gravibus pœnis. »

entre le rappel de sa probité professionnelle et le récit du refus qu'il fit à un aruspice d'utiliser ses services[1]. Ce n'est donc pas de cette liaison, bien qu'il la reconnaisse coupable, qu'il aurait écrit : « Dans quelles grandes iniquités je me suis corrompu! », ni tant d'autres expressions si fortes[2]. D'ailleurs, lorsqu'il dit qu' « en ces années-là » il n'aimait qu'une femme, il donne bien à entendre qu'il n'en avait pas toujours été ainsi. Les plus vives expressions qui flétrissent son inconduite se rapportent à l'année désœuvrée de Tagaste et à sa première arrivée à Carthage, tandis que son concubinage a persévéré jusqu'au jour de sa conversion totale[3].

Expulsé de son esprit par l'encombrement des idées païennes, et de son cœur par la tyrannie des amours sensuelles, qu'était devenu le christianisme d'Augustin? Le fils de Monique allait encore à l'église, aux jours de fête; mais le passage qui nous l'apprend raconte que dans l'enceinte sacrée il avait conçu et préparé une liaison coupable[4]. Il ne lui restait guère que le souvenir du nom du Christ, et c'est par ce souvenir, si étrange que cela paraisse d'abord, que s'explique, à cette époque, son adhésion au manichéisme.

§ 2. — De l' « Hortensius » au manichéisme.

Les *Confessions* mettent en bonne lumière ce point important. Augustin a dix-neuf ans. Jusque-là, à part des

1. Cf. *Confes.*, l. IV, c. II, nn. 2-3, col. 693-694 : « In illis annis unam habebam, non eo quod legitimum vocatur, conjugio cognitam, sed quam indagaverat vagus amor, inops prudentiae; sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem » (n. 2).

2. « In quantas iniquitates distabui! » (l. III, c. III, n. 5, col. 685). — « Fœdus atque inhonestus » (l. III, c. I, n. 1, col. 683) — « Talis vita mea, numquid vita erat, Deus meus? » (l. III, c. II, n. 4, col. 684).

3. Il se sépara, il est vrai, de la mère d'Adéodat un peu avant la conversion; mais il la remplaça presque aussitôt par une autre femme.

4. « Ausus sum etiam in celebritate solemnitatum tuarum, intra parietes

croyances chrétiennes devenues de bonne heure très vagues, il est resté indifférent aux doctrines. Il a traversé des influences ; il ne s'est point formé de convictions. A ce moment, le cours de ses études littéraires l'amène à lire l'*Hortensius* de Cicéron[1]. Cet ouvrage nommait et faisait un peu connaître presque tous les philosophes[2]. Dans les seuls fragments qui en restent, on trouve désignés Thalès, Démocrite, Socrate, Platon, Aristote, Théophraste, les épicuriens, Ariston de Chios, Posidonius, Nicomaque de Tyr. Mais, surtout, il contenait une exhortation à la philosophie. « De tout notre pouvoir, dit Cicéron lui-même, nous avons exhorté à l'amour de la philosophie, dans le livre qui porte le nom d'*Hortensius*[3]. » Au-dessus des biens qui passent, il montrait la sagesse immortelle. C'est elle que, sans s'attacher à aucune secte particulière, il faisait aimer[4]. Saint Augustin nous a conservé la fin du dialogue. Elle en fait connaître le ton élevé et pressant : « Si nous méditons ces choses jour et nuit, si nous aigui-

ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis » (l. III, c. III, n. 5, col. 685).

1. L'*Hortensius* n'a pas été retrouvé. Les fragments qu'en ont cités divers auteurs, et surtout saint Augustin, ont été souvent réunis depuis Sigonius (1559), — [cf. dans l'édition Lemaire, Paris, 1831, *M. T. Ciceronis fragmenta*, pp. 222-241] —, jusqu'à Müller (pars IV, vol. III, pp. 312-397). [Cf. O. Plasberg, *De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo*, Berlin, 1892.]

2. « ... prope omnes qui ex illis et supra temporibus tales erant, notantur in illo libro et demonstrantur » (l. III, c. IV, n. 8, col. 686).

3. « Cohortati sumus, ut maxime potuimus, ad philosophiae studium, in eo libro, qui est inscriptus *Hortensius*. » *De divinatione*, II, 1, 1 (Cf. *3a Tusculana* et *De Fin.*, l. I, 1, 2.) Une phrase de P. Souquet (dans la *Grande Encyclopédie*, art. *Cicéron* [*Philosophie*], pp. 354-355), résume bien les raisons de l'influence de Cicéron sur le jeune Augustin : « Cicéron demeure en philosophie un esprit éminemment excitateur : grâce au tour discursif de ses écrits dialogués, en forme d'exposition contradictoire et de plaidoyers, nourris d'allusions aux différentes écoles, de preuves, de réfutations et d'essais de conciliation, la lecture de Cicéron est très propre à éveiller chez les étudiants philosophes le goût de l'histoire et celui de la discussion, le goût de l'érudition et celui des idées. »

4. « ... non illam aut illam sectam, sed ipsam, quaecumque esset, sapientiam... » (*ibid*).

sons notre intelligence, cette pointe de l'âme, si nous veillons à ne pas la laisser s'émousser, une grande espérance nous est permise. Ou bien, ce qui nous fait sentir et juger est une chose mortelle et caduque ; et il nous sera doux, après l'accomplissement de notre tâche d'homme, de finir, non dans une extinction pénible, mais, pour ainsi dire, dans le repos. Ou bien, comme l'ont dit les plus grands des anciens philosophes, et de beaucoup les plus illustres, nous avons une âme éternelle et divine; et il est à croire que plus elle se sera mise en marche, c'est-à-dire mieux elle aura raisonné et cherché, moins elle se sera mêlée et embarrassée parmi les vices et les erreurs des hommes, plus il lui sera aisé de monter et de retourner au ciel. Aussi, pour terminer ce discours, que nous cherchions à nous éteindre en paix, après avoir ainsi occupé notre vie, ou que nous songions à passer sans retard de cette demeure dans une autre bien meilleure, c'est à ces études qu'il faut appliquer notre effort et notre attention[1]. »

L'effet sur Augustin fut décisif. Cette lecture le révéla à lui-même. Dès cette époque, la vérité lui apparaît comme seule digne de ses poursuites. Les espoirs qui ne se terminent point à elle, il les juge vains. Sa conversion est commencée[2]. Ses premiers écrits s'accordent avec les *Confessions* pour exalter le bienfait de cet événement : « Dès ma dix-neuvième année, lit-on dans le *De beata vita*[3], après avoir étudié à l'école du rhéteur ce livre de Cicéron qui a nom *Hortensius*, j'ai été enflammé d'un si grand amour pour la philosophie, que je songeai aussitôt à m'y adonner » ; et le premier livre des *Soliloques* contient cette déclaration : « Certes, un seul livre de Cicéron me

1. *De Trinitate*, l. XIV, c. XIX, n. 26, t. XLII, col. 1056.

2. « Viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili; et surgere cœperam ut ad te redirem » (*Confes.*, l. III, c. IV, n. 7, col. 685).

3. C. I, n. 4, t. XXXII, col. 961.

persuada sans peine qu'il ne faut aucunement poursuivre les richesses[1]. » Cela ne signifie point qu'Augustin a effectivement renoncé dès lors aux honneurs et à la fortune. Mais la vie de l'esprit lui avait été dévoilée, comme un idéal. Son intelligence avait été séduite. Désormais, il juge que la recherche et la contemplation méritent tous les sacrifices. Longtemps encore, la force lui manquera de les accomplir; il se le reprochera plus tard amèrement[2]. Mais, dès ce moment, un besoin profond de méditer sur les grands problèmes s'est éveillé en lui. Quand il ferma l'*Hortensius*, il était devenu philosophe.

Quelle sera l'issue de ce grand changement? Conquis à la philosophie par Cicéron, le jeune étudiant de Carthage ne va-t-il pas se tourner vers les philosophes et chercher la sagesse uniquement aimée dans l'une ou l'autre des écoles que décrit l'*Hortensius,* ou tout au moins adopter l'éclectisme distingué et enthousiaste de son nouveau maître? Une âme vierge de tout pli antérieur eût sans doute fait ainsi. Mais le fils de Monique ne pouvait chercher le tout de la vie dans une direction où nulle part n'apparaissait le Christ. Il le déclare en termes trop précis et trop insistants pour que son témoignage puisse être suspecté, ou traité comme une inconsciente interpolation de sentiments postérieurs : « Vous le savez, lumière de mon cœur : pour moi, bien que j'ignorasse encore, à cette époque, les paroles de l'apôtre, cela seul me ravissait dans cette exhortation, de me sentir par elle excité, enflammé, embrasé à aimer, à chercher, à conquérir, à posséder et à étreindre fortement non point tel ou tel système, mais la sagesse

1. C. x, n. 17, t. XXXII, col. 878.

2. « ... ab undevigesimo anno aetatis meae, lecto Ciceronis *Hortensio*, excitatus sum studio sapientiae ; et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, cujus non inventio, sed vel sola inquisitio jam praeponenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium, et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus » (*Confes.* l. VIII, c. VII, n. 17, t. XXXII, col. 757).

elle-même, quelle qu'elle fût; et dans mon enthousiasme, une seule chose me contrariait: c'est que le nom du Christ ne se trouvât pas dans ce discours. Ce nom, en effet, par votre miséricorde, Seigneur, ce nom de mon Sauveur votre Fils, mon cœur d'enfant l'avait bu avec le lait de ma mère, et il le gardait profondément en lui; et rien de ce qui ne contenait point ce nom, si littéraire, si élégant, si vrai que cela fût, ne m'enlevait tout entier[1]. »

C'est pourquoi — « *itaque* » — Augustin résolut d'étudier les Saintes Écritures[2]. L'élan suscité par Cicéron se tournait spontanément vers le Christ.

Qu'est-ce qui empêcha Augustin d'accomplir dès lors l'œuvre qu'il entreprit, quatorze ans plus tard, à Milan et à Cassiciacum, d'approfondir intellectuellement la religion de Monique? Quelque temps, son ardeur de recherche fut contenue par une crainte : n'était-ce point agir témérairement que de vouloir raisonner ses croyances? On lui avait inculqué, ou peut-être rencontrait-il encore dans son entourage, une notion étroite et timide de la foi. Plus tard, même revenu au christianisme, il la jugera déraisonnable. Dans le *De beata vita*, il traite sa crainte d'autrefois de « scrupule puéril », et il parle avec éloge de la liberté d'esprit qui lui succéda[3]. Et pourtant, quand

1. *Confes.* l. III, c. IV, n. 8, col. 686 : « Quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, Domine, hoc nomen Salvatoris mei Filii tui, in ipso adhuc lacte matris, tenerum cor meum praebiberat, et alte retinebat; et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis literatum, et expolitum, et veridicum, non me totum rapiebat. » M. Louis Bertrand pense bien à tort qu'Augustin a cédé, ici, « à la tentation d'une belle phrase ». *Saint Augustin*, p. 126.

2. « Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas » (l. III, c. V, n. 9, col. 686).

3. « Nam et *superstitio quaedam puerilis* me ab ipsa inquisitione deterrebat : et ubi factus *erectior*, illam caliginem dispuli » *De beata vita* (c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961). Il nous semble qu'il y a inexactitude, au moins dans l'expression, à écrire que cette « superstitio quaedam puerilis » était la foi catholique de son enfance (Alfaric, *L'évol. int. d'Aug.*, t. I, p. 70, note).

il écrivait ainsi, il acceptait l'autorité de l'Église[1], et dans le même alinéa, il se référait à « l'autorité de ceux qui ont enseigné les divins mystères[2] ».

Cette entrave enlevée, une autre se fit sentir. Augustin ne comprit rien à la Bible. Il fut rebuté, déçu. Quelle raison donner à ce fait? L'impréparation de son âme, pense-t-il lui-même. La simplicité de l'Écriture choquait ses exigences de rhéteur. « Mon enflure détestait sa perfection mesurée, et mon regard n'atteignait pas jusqu'à son intérieur[3]. » Il a, en effet, mentionné plus haut l'orgueil et la vanité dont il s'emplissait à l'école : « Ma joie était orgueilleuse et j'étais gonflé de vanité[4]. » Il aimait la vérité, il cherchait le Christ; mais il les voulait relevés par l'ampleur cicéronienne et par de fastueuses apparences[5]. Un jour viendra où il se nourrira des Livres Saints. C'est qu'il aura été transformé; il sera devenu amoureux de l'autorité; de la lettre il saura faire jaillir l'esprit. Mais l'étudiant de Carthage dédaigne les récits bibliques comme des contes de bonne femme[6].

Aussi — (c'est encore saint Augustin qui indique ce lien logique, « *itaque* »), — il tomba entre les mains des manichéens. Ils étaient beaux parleurs ; ils avaient sans cesse à la bouche les noms de Dieu, de Jésus-Christ,

1. Quelques jours plus tard, il disait : « Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere » *Contra Academ.* (l. III, c. xx, n. 43, t. XXXII, col. 957).

2. « ... collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt. »

3. « Tumor enim meus refugiebat modum ejus; et acies mea non penetrabat interiora ejus » (l. III, c. v, n. 9, col. 686).

4. « ... et gaudebam superbe, et tumebam typho » (l. III, c. iii, n. 6, col. 685). Cf. *De utilit. credendi*, c. i. n. 2, t. XLII, col. 66.

5. « Visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem » (l. III, c. v, n. 9, col. 686).

6. Dans le *De utilitate credendi*, qu'il écrivit vers 391 pour arracher son ami Honorat au manichéisme, Augustin dit que les manichéens le rencontrèrent lui-même dans l'état d'esprit d'un étudiant orgueilleux et prétentieux, et « spernentem scilicet quasi aniles fabulas » (c. i, n. 2, t. XLII, col. 66).

du Paraclet ; ils répétaient : vérité ! vérité[1] ! Manès se donnait pour apôtre du Christ, au sens de Paraclet envoyé par le Christ. Son épître, dite *du Fondement*, débutait ainsi : « Manès, apôtre de Jésus-Christ par la providence de Dieu le Père[2]. » Augustin lui reproche de chercher entrée dans les âmes ignorantes par le moyen du nom du Christ[3]. Une imitation de la hiérarchie catholique organisait la secte manichéenne[4]. Ayant rompu avec eux, saint Augustin croira les réfuter suffisamment en montrant qu'ils « déchirent l'Écriture du Christ » et qu'ils ne sont pas chrétiens[5].

N'était-ce pas ce qu'il fallait au fils de Monique, au sortir de sa lecture de l' *Hortensius*? Il resterait chrétien, il chercherait librement la vérité, il ne renoncerait point à ses prétentions de rhéteur. Mais il s'ensuit que saint Augustin se fit manichéen parce que le manichéisme était une secte chrétienne, et se donnait comme le pur christianisme. S'il avait cherché seulement l'élégance littéraire et l'enthousiasme pour la vérité, il les

1. « Incidi itaque (CSEL, p. 50, ligne 15 : « Itaque incidi... ») in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et domini Jesu Christi et paracleti consolatoris nostri Spiritus Sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum... Et dicebant, Veritas, et veritas » (l. III, c. VI, n. 10, col. 686-687).

2. « Manichaeus apostolus Jesu Christi providentia Dei Patris. » *Contra epistolam Manichaei* (c. V, n. 6, t. XLII, col. 176). — Quand saint Augustin rencontra les manichéens, il y avait à peu près un siècle que Manès était mort. Né vers 240, il s'éteignit en effet vers 274. Il avait enseigné sa doctrine dans la Perse, sa patrie.

3. « ... per Christi nomen ad imperitorum animos aditum quaerit. » *Contra epistolam Manichaei* (c. VIII, n. 9, t. XLII, col. 178.)

4. *De Haeresibus* (c. XLVI, t. XLII, col. 39).

5. « Nec omnino ullam relinquam testem sententiam productam de apostolica disciplina, cui non de Veteri Testamento similem comparem ; ut si evigilare tandem, deposita pertinacia somniorum suorum, et in christianae fidei lucem aspirare voluerint, animadvertant et quam non sit christiana vita quam ostentant, et quam sit Christi Scriptura quam lacerant. » (*De moribus Ecclesiæ catholicæ*, c. I, n. 2, t. XXXII, col. 1311.)

eût trouvés ailleurs. S'il s'était décidé pour le seul appât d'une doctrine toute de raison et nullement d'autorité, il eût pu choisir n'importe quelle école philosophique. La prétention rationaliste des manichéens ne leur valait un avantage que par rapport aux autres chrétiens, et en particulier, par rapport aux catholiques[1].

1. « ... eoque Catholicam maxime criminantur quod illis qui ad eam veniunt praecipitur ut credant ; se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur. » (*De utilitate credendi*, c. IX, n. 21, t. XLII, col. 79. — Cf. *ibid.*, c. I, n. 2, col. 66, etc.) — Voici, selon l'ordre chronologique, la liste des ouvrages dans lesquels saint Augustin expose ou réfute le manichéisme, et qui constituent la principale source de renseignements sur cette secte — (selon M. Alfaric, *L'év. int. de S. Aug.*, I, p. 218, c'est Augustin « qui nous fournit sur elle les renseignements les plus nombreux, et, dans l'ensemble, les plus sûrs ») — :

De Genesi contra Manichaeos libri duo.....	388-390	Migne,	t.	XXXIV,	col. 173-220.
De moribus Ecclesiae cathol. et de mor. Manichaeorum.	vers 390	—	t.	XXXII,	— 1309-1378.
De utilitate credendi ad Honoratum.....	391-392	—	t.	XLII,	— 63-92.
De duabus animabus contra Manichaeos.....	391-392	—		—	— 93-112.
Acta seu *Disputatio contra Fortunatum*	392	—		—	— 111-130.
Contra Adimantum Manichaei discipulum.....	393-396	—		—	— 129-172.
Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti.	397	—		—	— 173-206.
Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII...	400	—		—	— 207-518.
De actis cum Felice Manichaeo, libri II.....	Déc. 404	—		—	— 519-552.
De natura boni contra Manichaeos.....	405	—		—	— 551-578.
Contra Secundinum Manichaeum.....	405-406	—		—	— 577-602.
De Haeresibus, c. XLVI (résumé vigoureux).....	428	—		—	— 34-39.
Epistola 236[a] (à l'évêque Deutérius).....	?	—	t.	XXXIII,	— 1033-1034.

Enfin, quelques sermons.

— On trouvera un long exposé des idées manichéennes dans le livre de M. Alfaric : *L'Évolution intel. de S. Aug.*, I, Paris, 1918, pp. 95-158. (Voir

§ 3. — L'adhésion au manichéisme.

Passé aux manichéens, Augustin resta en contact avec les Écritures des catholiques. Les disciples de Manès recevaient le Nouveau Testament, sauf à en supprimer, sous quelque beau prétexte, les passages qui les gênaient[1]. Seulement, aux textes du canon catholique, ils ajoutaient et préféraient des apocryphes[2]. Mais surtout, ils étaient les ennemis de l'Ancien Testament. C'est par des attaques contre les anthropomorphismes de la Genèse[3], et contre la vie des patriarches, qu'ils déta-

du même auteur : *Les Écritures manichéennes*, Paris, 1917.) M. Alfaric fait trop aisément bon marché du témoignage de saint Augustin, quand il est défavorable aux manichéens. Les faits qu'Augustin avait constatés lui-même dans l'élite de la secte — (et que d'ailleurs M. Alfaric rapporte, vg. pp. 310-314) — l'autorisaient à porter un jugement sévère sur ses anciens coreligionnaires et à ne pas rejeter facilement les charges relevées contre eux par d'autres témoins.

Isaac Beausobre, (*Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734 et 1739) a prétendu que saint Augustin n'a pas connu exactement la doctrine manichéenne. Le manichéen Fortunat était d'un autre avis quand il répondait à son adversaire : « Tu as été au milieu de nous, tu as vécu parmi les manichéens. Aussi est-ce bien les principes de notre foi que tu viens d'énoncer. » (*Contra Fortunat. disput. 1ae diei*, n. 1, t. XLII, col. 113.)

1. Cf. *Confes.* l., V, c. XI, n. 21, t. XXXII, col. 710.

2. *De Haeresibus*, c. XLVI, t. XLII, col. 38.

3. Il ne faut pas trop s'étonner de l'accusation d'antropomorphisme portée contre les catholiques par les manichéens. Il suffisait à ceux-ci de prendre à la lettre les expressions bibliques. En dehors des manichéens, une secte d'anthropomorphites existait envers laquelle l'Église semble avoir montré plus de pitié indulgente que de sévérité.

S. Augustin rapporte que ces antropomorphites ne s'étaient pas séparés, en Egypte, de la communion de l'Église. (*De haeresibus*, c. L, t. XLII, col. 39). Depuis le commencement du IVe siècle, ils s'étaient constitués et maintenus dans un assez grand nombre de monastères orientaux. On les appelait aussi Audiens, du nom de leur fondateur. Ils prenaient à la lettre les locutions anthropomorphiques de la Bible. Τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα οὗτος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, ὅπερ ὁ θεὸς δεδώρηται τῷ Ἀδὰμ, ἀποκρότως βούλεται ὁρίζειν εἶναι τοῦτο πληρούμενον κατὰ τὸ σῶμα (Saint Epiphane, *Adversus haereses* l. 3, t. I. *De Schismate Audianorum*, dans Migne P. G. t. XLII, col. 341. — On sait comment ils s'insurgèrent en 399 contre Théophile d'Alexandrie, qui les

chèrent Augustin du catholicisme[1]. La victoire leur était facile, tant le jeune rhéteur se trouvait mal disposé envers la Bible, et tant il ignorait sa religion. Il explique lui-même par cette ignorance la facilité avec laquelle il fut séduit : « L'ignorance de certains catholiques en fait la proie des manichéens... Tel a été notre cas, quand nous sommes tombés entre leurs mains[2]. » En abandonnant la foi de Monique, Augustin pensait aller vers la vérité[3].

Pendant neuf ans, il demeura dans la secte. Il s'en tint au degré d'auditeur, sorte de catéchuménat[4]. Dans quelle mesure adhéra-t-il à la doctrine manichéenne[5]? Il importe de faire à cette question une réponse exacte,

avait pris à parti dans une lettre pascale. (Cf. *Socratis hist. eccl.* l. VI, c. VII, Migne P. G. t. LXVII, col. 683. et Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.* t. XI, pp. 461 s. qq.)

1. « ... reprehendentes Manichaei catholicam fidem, et maxime vetus testamentum discerpentes et dilaniantes, commovent imperitos. » *De utilitate credendi* c. II, n. 4, t. XLII, col. 67. Les *Confessions* font écho : « Quibus rerum ignarus perturbabar... » Cf. tout le chapître 7 du l. 3, col. 688-689.

2. Sed talis imperitia nonnullorum Catholicorum, venatio Manichaeorum est. Tales enim solent insectari, tales suis fallaciis irretire : tales in eos cecideramus, tales haeseramus. » *Contra Faustum*, l. 14, c. VIII, t. XLII, col. 299). — Les textes de la note précédente contiennent le même aveu. — C'est dans le *De duabus animabus* que saint Augustin regrette de s'être laissé séduire par les manichéens « tam facile ac diebus paucis » (c. 1, n. 1, t. XLII, col. 93).

3. « ... et recedens a veritate, ire in eam mihi videbar » (*Conf.*, l. III, c. VII, n. 12, t. XXXII, col. 688). — Saint Augustin ne dit pas que les difficultés du problème du mal l'aient poussé dans le manichéisme. Nous croirions qu'avant de rencontrer les disciples de Manès, il ne s'était pas préoccupé de ce problème. Son maître Cicéron s'en soucie peu. Mais il est clair que les questions des manichéens sur ce sujet durent l'impressionner et que la réponse si simple qu'ils leur faisaient dut contribuer à le séduire. En tous cas, une fois dans la secte, rien ne l'y retint plus fortement que le souci du problème du mal.

4. « ... non illic ita appellari *catechumenos* tanquam eis baptismus quandoque debeatur ; sed eos hoc vocari, qui etiam *auditores* vocantur » (*Contra litteras Petiliani*, l. III, c. XVII, n. 20, t. XLIII, col. 357) [ouvrage anti-donatiste, écrit vers l'an 400].

5. Voici comment saint Augustin fait connaître, dans le *De haeresibus*, les trois principes fondamentaux de la métaphysique manichéenne : 1° *Dua-*

si l'on veut comprendre de quelle manière le catholicisme s'est de nouveau insinué dans son esprit pour le reprendre [1].

Une fois dégagé du manichéisme, saint Augustin a constamment déclaré qu'il ne lui avait jamais donné une adhésion absolue : « J'avais marché dans les voies mauvaises d'une religion sacrilège, dit-il dans les *Confessions*, non point il est vrai avec certitude, mais en la préférant aux autres [2] ». La même affirmation se trouve dans l'un de ses premiers *Dialogues*. Parlant de la doctrine centrale des manichéens sur la lumière, il explique : « Je ne leur donnais pas mon assentiment, mais je pensais qu'ils cachaient sous ces voiles quelque chose de sublime qu'un jour ils me découvriraient [3] ».

Certes, il ne nie pas qu'il n'ait été alors fortement engagé dans la secte manichéenne. L'ardeur de sa propa-

lisme : « Iste (Manes) duo principia inter se diversa et adversa, eademque aeterna et coaeterna, hoc est semper fuisse, composuit : duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos, haereticos, opinatus est. Quarum inter se pugnam et commixtionem, et boni a malo purgationem, et boni quod purgari non poterit cum malo in aeternum damnationem, secundum sua dogmata asseverantes, multa fabulantur... ». — 2° *Nature divine des âmes* : « ... coguntur dicere animas bonas, quas censent ab animarum malarum naturae scilicet contrariae commixtione liberandos, ejus cujus Deus est esse naturae ». — 3° *Matérialisme :* « Lucemque istam corpoream animantium mortalium oculis adjacentem, non solum in his navibus — (le soleil et la lune) — ubi eam purissimam credunt, verum etiam in aliis quibusque lucidis rebus, ubi secundum ipsos tenetur admixta, crediturque purganda, Dei dicunt esse naturam »*(De haeresibus,* c. XLVI, t. XLII, col. 34-35).

1. M. Alfaric (*L'évol. intel. de S. Augustin.*, I, p. 8), écrit : « Augustin a professé les doctrines manichéennes avant de se rallier à celles de l'Église. Mais il s'est cru aussi certain dans un cas que dans l'autre de posséder la vérité intégrale. » On jugera si ce point de vue peut s'accorder avec les textes.

2. « Et ieram per vias pravas superstitione sacrilega, non *quidem certus in ea,* sed quasi praeponens eam caeteris » (l. VIII, c. VII, n. 17, col. 757).

3. « Non assentiebar, sed putabam eos magnum aliquid tegere illis involucris, quod essent aliquando aperturi » (*De beata vita,* c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961).

gande manifeste un attachement très réel. Mais cette adhésion contenait plus de fougue que de certitude. La conviction actuelle manquait. Elle était remplacée, jusqu'à l'arrivée de Faustus, dont l'ignorance dissipa les illusions du confiant auditeur, par l'attente de quelque révélation satisfaisante. Enfin, dans le *De utilitate credendi*, cinq ans environ après avoir quitté la secte, il indique que s'il s'en est tenu au degré d'auditeur et n'a point pris rang parmi les élus, la raison en a été dans les hésitations de sa foi manichéenne. Inépuisable dans la réfutation des autres doctrines, ses coreligionnaires, notait-il, manquaient d'assurance dès qu'ils devaient établir leur propre système[1]. Au même endroit, il décrit son état d'âme d'alors avec une précision qui le rend bien intelligible. Semblables aux chasseurs qui, après avoir posé leurs pièges sur une pièce d'eau, empêchent les oiseaux, par un camouflage, par des bruits, ou autrement, d'aller boire aux autres eaux, les manichéens avaient, par leur critique négative, interdit à son esprit, avide de vérité, toute autre doctrine où se poser [2]. Il restait donc, faute de mieux, dans leur système, peu satisfait de ce qu'il en savait, vivement ému par certaines objections[3], trouvant faibles parfois leurs réponses [4], mais espérant qu'un jour il en apprendrait davantage[5]. En attendant, il leur faisait crédit, et

1. « Sed quae rursum ratio revocabat, ne apud eos penitus haererem, ut me in illo gradu quem vocant *auditorum* tenerem, ut hujus mundi spem atque negotia non dimitterem, nisi quod ipsos quoque animadvertebam plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere? » (*De utilitate credendi*, c. 1, n. 2, t. XLII, col. 66) [écrit vers 391].

2. *Ibid.*, col. 67.

3. ... « cum ad eum nos *commoti* referremus quod ille dixisset... » (*De moribus Manichaeorum*, l. II, c. VIII, n. 11, t. XXXII, col. 1350).

4. « ... et imbecilla mihi responsio videbatur istorum » (*Conf.*, l. VI, c. XI, n. 21, t. XXXII, col. 716).

5. La phrase suivante résume bien cette situation : « Sed quia diu multumque de imperitorum erroribus latissime ac vehementissime disputabant,

acceptait, à titre de symboles, leurs fables les plus extravagantes [1].

Les textes cependant n'obligent pas à dire qu'Augustin n'adhérait à aucun point de la doctrine manichéenne avec une fermeté plus assurée. La brève analyse qu'il donne de son premier ouvrage *De pulchro et apto*, qu'il écrivit à vingt-six ans, montre qu'il y admettait les trois principes fondamentaux de la philosophie de Manès [2]. D'abord, il ne concevait aucune réalité supérieure aux corps; son esprit, incapable de contempler la beauté immatérielle, s'arrêtait aux lignes, aux couleurs, aux dimensions [3]. Ensuite, il regardait le mal comme une substance séparée et vivante, qui ne venait point de Dieu [4]. Enfin, il considérait l'âme humaine comme une partie de la divinité, et l'esprit raisonnable comme le souverain bien [5]. Ce livre n'était pas une apologie directe du manichéisme ; mais, pour résoudre une question particulière, celle du beau, l'auteur faisait appel à la métaphysique manichéenne. Il a conservé cette métaphysique, même quand il a eu cessé d'espérer dans le manichéisme, après son entrevue avec Faustus et pendant son séjour à Rome [6].

quod cuivis mediocriter erudito esse facillimum, sero didici : si quid etiam suorum nobis inserebant, necessitate retinendum, cum alia non occurrerent in quibus acquiesceremus, arbitrabamur » (*de Utilit. credendi*, c. I, n. 2, t. XLII, col. 67).

1. Cf. *Confes.*, l. III, c. VI, n. 11, col. 688 : « ... illa autem credidi », et le c. X, n. 18.

2. Voir plus haut, p. 39, note 5.

3. « ... avertebam palpitantem mentem ab incorporea re ad lineamenta, et colores, et tumentes magnitudines » (*Conf.*, l. IV, c. XV, n. 24, t. XXXII, col. 703).

4. « ... nescio quam substantiam et naturam summi mali, quae non solum esset substantia, sed omnino vita esset, et tamen abs te non esset » (*Conf.*, *ibid.*).

5. « ... malebam tamen etiam te opinari mutabilem, quam me non hoc esse quod tu es » (*ibid.*, col. 704, n. 26) et « Inque illa unitate mens rationalis et natura veritatis ac summi boni mihi esse videbatur » (*ibid.*, col, 703, n. 24).

6. Cf. *Confes.*, l. V, c. X, n. 18, t. XXXII, col. 714.

Au fond, si l'on excepte l'hypothèse dualiste pour expliquer l'existence du mal, — problème très important, il est vrai, dans son esprit, — Augustin eût pu trouver chez les stoïciens ce qu'il acceptait des manichéens.

§ 4. — Rapports avec le catholicisme.

Toutefois, il fit longtemps effort pour progresser dans la connaissance des mystères de la secte. « Pendant neuf années entières, dit-il aux manichéens, je vous ai écoutés avec grand soin et grand empressement[1] ». En attendant, il employait la dialectique destructive qui l'avait gagné à conquérir, pour le profit du manichéisme, des catholiques aussi peu affermis dans leur foi qu'il l'avait été lui-même[2]. Alype, Romanianus, Honorat et l'ami dont il pleura la mort avec tant de désespoir, cédèrent à ses arguments. Ces succès l'encourageaient et l'attachaient à sa nouvelle foi.

Mais, en même temps, ils l'empêchaient d'oublier l'ancienne. Jeté dans la controverse, il retenait surtout ce qui pouvait combattre le catholicisme ; mais il entendait aussi ce qui était dit pour le défendre. Les attaques qu'un catholique, nommé Helpidius, dirigeait contre les manichéens, l'avaient vivement impressionné, à Carthage. Helpidius, semble-t-il, faisait valoir des textes du Nouveau Testament, et de telle manière qu'il était difficile de

1. *De Mor. Manich.*, l. II, c. XIX, n. 68, t. XXXII, col. 1374. — Dans le même sens : « ... omnia illa figmenta, quae vos diuturna consuetudine implicatos et constrictos tenent, et quaesivi curiose, et attente audivi, et temere credidi, et instanter quibus potui persuasi, et adversus alios pertinaciter animoseque defendi » (*Contra epist. Manichaei*, c. III, n. 3, t. XLII, col. 173-174). — Quand il se détache de Manès, il dit : « Sed tamen, *jam desperans* in ea falsa doctrina *me posse proficere...* » (*Confes.*, l. VI, c. X, n. 19, t. XXXII, col. 715).

2. « Quaedam noxia victoria pene mihi semper in disputationibus proveniebat disserenti cum christianis imperitis, sed tamen fidem suam certatim, ut quisque posset, defendere molientibus » (*De duabus animabus*, c. IX, n. 11, t. XLII, col. 102).

ne pas lui donner raison. La réponse des manichéens paraissait faible à Augustin. Et encore n'osaient-ils guère la donner qu'en secret. Elle consistait à prétendre que des judaïsants avaient corrompu le texte du Nouveau Testament. Mais que n'en montraient-ils les exemplaires authentiques? Le doute gagnait ainsi dans l'esprit de l'auditeur prosélyte[1]. De plus, il devait fréquenter les Écritures, tant pour y découvrir des difficultés à opposer à ses adversaires que pour y prendre ses sûretés contre leurs attaques. Certains regrets, aussi, de ce qu'il avait quitté, le poursuivaient. Il aurait désiré que le culte du Christ gardât chez les manichéens plus de relief. Il se souvenait comme d'un jour très doux du Vendredi-Saint tel que le célébraient les catholiques. Il était surpris de ne voir commémorer la Passion du Christ, parmi les disciples de Manès, que par quelques individus isolés, et encore avec une incroyable tiédeur. Ni veilles, ni jeûnes, ni éclat extérieur pour un aussi grand souvenir! Augustin leur en demandait souvent la raison; et comme la mort de Manès était fêtée vers la même époque, il transportait à cette solennité sa dévotion ancienne, et il en attendait le jour avec un vif désir[2]. Enfin, Augustin vivait avec sa mère. Lorsque, devenu manichéen, il était retourné à Tagaste, en 373, pour y enseigner la grammaire, Monique, il est vrai, avait refusé de le recevoir sous son toit[3]. Mais elle s'était vite réconciliée avec son fils, et elle l'accompagna à Carthage, l'année suivante, quand il vint y ouvrir une école de rhétorique. Neuf ans, elle resta avec lui, de 374 à 383. Son exemple, ses prières, ses larmes, ses songes mêmes sollicitaient sans trêve Augustin en faveur du catholicisme et ne pouvaient le trouver

1. *Confes.*, l. V, c. XI, n. 21, t. XXXII, col. 716.

2. « ... vehementius desiderabamus illum diem festum, subtracto alio qui solebat esse dulcissimus » (*Contra epist. Manichaei*, c. VIII, n. 9, t. XLII, col. 179).

3. *Confes.*, l. III, c. XI, n. 19, t. XXXII, col. 691.

absolument insensible[1]. En somme, même manichéen, Augustin était encore atteint de bien des manières par l'influence catholique.

Article III — Le retour.

§ 1. — Éloignement à l'égard du manichéisme.

Malgré ses incertitudes, Augustin espéra trouver la vérité dans le manichéisme, jusqu'à l'arrivée de Faustus à Carthage. Jusque-là, il admettait que ses difficultés pourraient être résolues. Même en matière d'astronomie, où les systèmes des philosophes lui paraissaient autrement probables que les explications interminables de Manès[2], il existait peut-être un moyen d'accorder, vaille que vaille, les faits démontrés avec les paroles du maître, auquel cas Augustin se serait incliné devant l'autorité d'un aussi saint homme[3]. La présence et les conversations de Faustus lui firent perdre à peu près tout espoir à ce sujet. On lui avait vanté extrêmement le savoir de cet « élu » illustre ; tous les autres le renvoyaient à lui comme à un maître qui se ferait un jeu de résoudre ses difficultés. Or, dans ces matières très intimement mêlées à la doctrine de la secte, Faustus de Milève, avec une prudente franchise, avoua de suite son ignorance[4]. Qui pourrait donc jamais concilier la physique avec les imaginations de Manès? Le récit de cette déconvenue, par

1. Cf. *Confes.*, l. III. cc. XI et XII, col. 691-694. — Ces chapitres se rapportent au temps du professorat à Tagaste ; mais ils indiquent d'une manière générale l'action de Monique sur son fils.

2. « ... de his rebus multa scripsit, copiosissime delirans » (*Confes.*, l. V, c. III, n. 6, t. XXXII, col. 709).

3. « ... ad fidem meam illius auctoritatem propter creditam sanctitatem praeponerem » (*Confes.*, l. V, c. V, n. 9, col. 710). — Où saint Augustin avait-il lu les théories physiques des philosophes? Son compatriote Apulée avait écrit un *De astronomia* aujourd'hui perdu. Cicéron, dans le *Songe de Scipion*, expose un système astronomique.

4. *Confes.*, l. V, c. VII, col. 711.

laquelle commençait à sombrer sa foi manichéenne, donne à l'auteur des *Confessions* l'occasion de noter un progrès important qui s'était dès lors accompli en lui. Il ne jugeait plus les doctrines d'après l'éloquence ou la rudesse avec lesquelles on les exposait, comme au temps où il avait été rebuté par le langage si peu cicéronien de la Bible. Il ne regardait qu'aux choses. Faustus eut beau l'enchanter par le charme de sa parole et l'aménité de son commerce, la superficialité de ses connaissances fut nettement perçue par Augustin. Parmi les moyens « merveilleux et secrets[1] », que Dieu avait pris pour lui donner cette lumière, serait-ce errer que de compter la rencontre de ce catholique Helpidius qui, défendant des livres dépourvus d'élégance, mettait pourtant à une si rude épreuve la loquacité des manichéens? Quoi qu'il en soit, saint Augustin date de ses conversations avec Faustus le commencement de sa rupture avec le manichéisme[2].

Peu de temps après, dans l'automne de 383, le jeune rhéteur, échappant à la surveillance de Monique qui voulait le retenir à Carthage, alla ouvrir école à Rome. Il espérait y gagner plus d'argent et se faire une réputation. Surtout, il comptait y trouver des mœurs scolaires moins turbulentes qu'à Carthage[3]. En réalité, il allait avancer, sans en avoir d'abord conscience, l'heure de son retour au catholicisme[4].

1. « ... miris et occultis modis » (*Confes.*, l. V, c. VI, n. 10, col. 710).

2. *Confes.*, l. IV, c. I, n. 1, col. 693 : « ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetrigesimum. » Or, Augustin avait attendu Faustus près de neuf ans : « Et per annos ferme ipsos novem, quibus eos animo vagabundus audivi, nimis extento desiderio venturum exspectabam istum Faustum » (*Confes.*, l. V, c. VI, n. 10, col. 710). Il avait donc vingt-huit ans lorsqu'il le rencontra, l'âge auquel il rapporte la fin de son adhésion au manichéisme.

3. Dieu, dit-il, pour l'amener à Rome, se servait des hommes : « hinc insana facientes, inde vana pollicentes » (*Conf.*, l. V, c. VIII, n. 14, t. XXXII, col. 712).

4. C'est ainsi qu'il en jugeait lui-même, à l'époque des *Confessions* : « ... non curasti quod tunc petebat — (dit-il de Monique, qui s'opposait à son

Il indique avec précision l'état de ses idées à son arrivée à Rome. Il restait très opposé à la foi catholique. Gravement malade, il ne songe pas à demander le baptême, qui était devenu pour lui un sujet de moqueries[1]. Il loge chez un manichéen, et il fréquente non seulement les auditeurs, mais aussi les élus de la secte. Il adhère encore au point capital du manichéisme : le mal qui se fait en nous ne vient pas de nous, mais d'une autre nature. Et cela même, il le dérive d'un principe plus général, « cause principale, à peu près unique et fatale de ses erreurs[2] » : tout ce qui existe est un corps[3]. Le mal est donc un corps. Dès lors, on ne peut concevoir qu'un Dieu bon l'ait créé. Dieu lui-même étant un corps, on ne peut le dire absolument infini : son étendue est limitée par celle de la substance mauvaise. Mais du moins il faut l'affirmer aussi infini que possible et ne le borner que du seul côté par où il touche à la substance du mal. Les catholiques prétendent que l'homme est fait à l'image de Dieu ; comme il n'existe que des corps, cela ne peut signifier rien autre chose, sinon que le corps divin a la forme du corps humain, et que, par suite, au lieu d'être infini dans toutes ses directions moins une seule, il se trouve

départ) — ut in me faceres — (ou mieux « ut me faceres », comme portent les Mss., au témoignage des Bénédictins, et comme imprime le *Corpus* de Vienne, p. 202, ll. 6-7) — quod semper petebat » ... « et nesciebat quid tu illi gaudiorum facturus esses de absentia mea... » (*Confes.*, l. V, c. VIII, n. 15, t. XXXII, col. 713). Cette absence comprend le séjour d'Augustin à Rome et le début de son séjour à Milan ; il fut rejoint à Milan par sa mère, avant la conversion complète de son esprit.

1. *Confes.*, l. V, c. IX, n. 16, t. XXXII, col. 714.

2. « ... ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei » (*Confes.*, l. V, c. X, n. 19, col. 715).

3. « ... cogitare nisi moles corporum non noveram » (*ibid.*). — F. Ravaisson, dans son *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (t. II, Paris, 1886, pp. 248-249), constate que parmi les philosophes, un siècle avant et un siècle après l'ère chrétienne, « l'opinion qu'il n'y avait rien qui ne fût plus ou moins matériel régnait à peu près sans partage ». Ni Cicéron, ni Sénèque ne pouvaient délivrer Augustin du préjugé manichéen.

limité de toutes parts[1]. Quant au Christ, soutenir qu'il a revêtu une chair véritable, c'est le dire souillé. Il n'a pas pu naître d'une vierge, car un contact aussi intime avec la chair l'aurait corrompu[2]. On ne pouvait le concevoir que comme une portion de la masse lumineuse divine, projetée parmi nous pour nous sauver. Rien n'était moins catholique. Aussi Augustin désespérait-il de trouver la vérité dans l'Eglise[3].

Mais déjà il regardait de ce côté. Il essayait de revenir à la foi catholique, et il n'en était repoussé que par les fausses conceptions qu'il s'en formait[4]. Sans doute, il y avait aussi des passages scripturaires qu'il lui semblait impossible de justifier ; mais, sur chacun de ces passages, il se promettait d'interroger quelque jour un exégète qui fût bien au courant[5]. Il n'était donc pas sûr que ce genre de difficultés fût insoluble. C'est qu'il se souvenait d'Helpidius et de la solidité de ses interprétations. L'obstacle demeurait bien son impuissance à concevoir l'esprit.

Ce qu'il retenait, en ce temps-là, de la doctrine manichéenne n'était donc qu'un résidu adapté aux habitudes matérialistes de sa pensée. Ce résidu lui-même, il ne s'y tenait plus que par pis-aller, avec une incertitude qui

1. « Et magis pius mihi videbar, si te, Deus meus, cui confitentur ex me miserationes tuae, vel ex caeteris partibus infinitum crederem, quamvis ex una qua tibi moles mali opponebatur, cogerer finitum fateri, quam si ex omnibus partibus in corporis humani forma te opinarer finiri. » Ainsi, le réel est constitué par deux masses infinies et opposées : « constituebam ex adverso sibi duas moles, utramque infinitam... » (*Confes.*, l. V, c. x, n. 19, t. XXXII, col. 715).

2. « Metuebam itaque credere in carne natum. ne credere cogerer ex carne inquinatum ». *Ibid.*, col. 716.

3. « ... desperantem in Ecclesia tua... posse inveniri verum » (*Confes.* l. V, c. x, n. 19, col. 715).

4. « Cum enim conaretur animus meus recurrere in catholicam fidem, repercutiebatur, quia non erat catholica fides, quam esse arbitrabar ». (*Confes.*, l. V, c. x, n. 20, col. 715).

5. « Aliquando sane cupiebam cum aliquo illorum librorum doctissimo conferre singula, et experiri quid inde sentiret. »(*Confes.*, l. V, c. xi, n. 21, col. 716).

croissait de jour en jour. Dès l'époque, en effet, où il avait désespéré de trouver une interprétation rationnelle des livres manichéens, il avait observé autour de lui, et il avait entendu raconter de nombreux scandales donnés par les élus de la secte. Le prestige de leur sainteté s'évanouissait donc comme celui de leur science. A Carthage, on lui avait fait des récits fort peu édifiants sur la conduite des manichéens de Rome; à Rome, on lui en confirma la vérité[1]. Aussi, expliquant plus tard à Secundinus pourquoi il a quitté la secte, mettra-t-il en avant le souci moral. Le manichéisme favorisait l'immoralité, en fait[2]; et par ses principes, il désespérait l'effort vertueux, puisqu'il concevait le mal comme une substance immuable[3]. Très incertain dans son manichéisme, sans confiance dans le catholicisme de Monique, à quoi s'arrêterait Augustin?

C'est alors que l'idée se glissa dans son esprit, que la Nouvelle Académie pouvait bien être la plus sage de toutes les écoles. Sur toutes choses, il faut s'en tenir au doute; l'homme ne peut découvrir le vrai avec certitude. Ainsi concevait-il la doctrine des Nouveaux Académiciens[4]. Cette solution désespérée, que sa propre expérience semblait confirmer, avait satisfait de grands esprits. Leur autorité impressionnait fortement Augustin. Le nom de Carnéade gardait encore un prestige incomparable. Cicéron, l'auteur de l'*Hortensius*, appartenait à la

1. « ... Romae cum essem, omnia vera me audisse firmavi » (*De Mor. Manichaeorum*, c. xx, n. 74, t. XXXII, col. 1376).

2. « ... Augustin leur applique ces mots de saint Paul : « Cauteriatam habentes conscientiam suam. » *Contra Secundinum* (vers 405), c. II, t. XLII. col. 578.

3. « Quis autem operari bonum conabitur, qui non in voluntate mutabili, sed in natura immutabili malum esse putaverit ? » *Ibid.*

4. « Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores caeteris fuisse illos philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant » (*Confes.*, l. V, c. x, n. 19, t. XXXII, col. 715).

Nouvelle Académie. Si l'homme était né pour la certitude, de tels philosophes y auraient-ils renoncé[1] ?

§ 2. — La première action d'Ambroise.

Le jeune professeur de Rome en était là de ses pensées, quand il brigua et obtint la chaire de rhétorique, à Milan. Il allait se séparer des manichéens, qui se cachaient nombreux à Rome. Augustin les fréquentait encore, et c'est pourquoi, dit-il, il mettait quelque mollesse à chercher la vérité en dehors de la secte[2]. Mais surtout ce changement allait le porter au pied de la chaire de saint Ambroise.

L'évêque, que le jeune rhéteur vient aussitôt saluer, se réjouit de son arrivée, et il l'accueille paternellement[3]. Cette bienveillance gagne Augustin, qui déjà était tout plein de la réputation d'Ambroise. Il va écouter le grand évêque, d'abord pour la seule joie d'entendre une parole éloquente ; mais peu à peu les choses dites s'ouvrent d'elles-mêmes un chemin jusqu'à son esprit[4].

1. En plus des *Confessions*, — (l. V, c. x, n. 19, col. 715 et c. xiv, nn. 24-25, col. 717-8) —, nous possédons, pour nous renseigner sur la période de doute de saint Augustin, le *Contra Academicos*, et quelques passages épars dans d'autres ouvrages : *De beata vita*, c. i, n. 4, t. XXXII, col. 361, — *epist.* 1ª ad Hermogenianum, t. XXXIII, col. 61-62 (Cf. Retract. l. I, c. i, n. 1, t. XXXII. col. 585).

2. « ... familiaritas eorum, plures enim eos Roma occultat, pigrius me faciebat aliud quaerere » (*Confes.* l. V, c. x, n. 19, t. XXXII, col. 715).

3. Comment traduire l'expression « peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit » ? Faut-il regarder « episcopaliter » comme un synonyme de « paterne » ? Ou bien doit-on comprendre qu'en sa qualité d'évêque, Ambroise estimait heureux pour Milan le choix qu'on avait fait d'Augustin ? En tout cas, on ne peut croire, avec Louis Bertrand (*S. Aug.*, pp. 201-202), qu'il y ait dans cette expression une nuance d'ironie à l'adresse de la bonté un peu officielle dont se serait contenté Ambroise. Le contexte témoigne qu'Augustin fut de suite conquis par l'accueil de l'évêque : « Et eum amare cœpi, primo quidem non tanquam doctorem veri, quod in Ecclesia tua prorsus desperabam, sed tanquam *hominem benignum in me* ». (*Confes.*, l. V, c. xiii, n. 23, col. 717).

4. « ... veniebant in animum meum simul cum verbis quae diligebam, res etiam quas negligebam » (*Confes.*, l. V, c. xiv, n. 24, col. 718).

Plusieurs causes pourraient porter à apprécier inexactement l'influence d'Ambroise sur l'évolution de saint Augustin. On est d'abord tenté de l'estimer insignifiante. L'évêque ne semble pas avoir deviné le rhéteur. Il admirait Monique, et félicitait souvent Augustin d'avoir une telle mère[1]. Mais il savait moins quel fils possédait Monique. Celle-ci, selon sa coutume, avait dû lui recommander son enfant prodigue et lui en raconter l'histoire, en gros, comme elle le pouvait. Mais, dit Augustin : « Il ne connaissait, ni mes fièvres, ni le danger que je courais[2] ». Parfois, Augustin se glissait dans la chambre de l'évêque, ouverte à tous ; mais Ambroise n'interrompait point sa lecture silencieuse, et le jeune homme se retirait sans avoir pu ouvrir son âme[3]. Ce n'est que de Cassiciacum, qu'Augustin apprit par lettre à son évêque ses erreurs passées et son désir du baptême[4].

D'autre part, l'auteur des *Confessions* déclare que la foi lui a été inspirée par le ministère de saint Ambroise ; et, dès le temps des *Dialogues* il avait mis en bonne place parmi ses maîtres, l'évêque de Milan[5]. Le premier biographe de saint Augustin, Possidius, qui avait été son commensal, et qui, sans doute, avait entendu souvent l'évêque d'Hippone raconter comment il était rentré dans

1. « Ita ut saepe erumperet, cum me videret in ejus praedicationem, gratulans mihi quod talem matrem haberem » (*Confes.*, l. VI, c. II, n. 2, t. XXXII, col. 720).

2. « Nec ille sciebat aestus meos, nec foveam periculi mei » (*Confes.*, l. VI, c. III, n. 3, t. XXXII, col. 720).

3. « Æstus autem illi mei otiosum eum valde, cui refunderentur, requirebant, nec unquam inveniebant » (*Confes.*, l. VI, c. III, n. 4, col. 721).

4. « Et insinuavi per litteras antistiti tuo, viro sancto Ambrosio pristinos errores meos, et praesens votum meum » (*Confes.*, l. IX, c. V, n. 13, t. XXXII, col. 769).

5. « ... fides mea quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, *per ministerium praedicatoris tui* (*Confes.*, l. I, c. I, n. 1, t. XXXII, col. 661). — « Animadverti enim, et sœpe in sacerdotis nostri »... (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961. Cf., *ibid.*, n. 35, col. 976).

l'Église, met à son tour au premier plan l'action de saint Ambroise. Il montre son héros « suspendu et collé » à la parole très fréquente de l'évêque de Milan, et il conclut : « Et il arriva, avec l'aide divine, que par le grand évêque Ambroise, il reçut à la fois la doctrine salutaire de l'Église catholique et les sacrements divins[1] ».

En fait, à chacun des degrés que marque, au cours de son ascension, l'auteur des *Confessions*, nous trouvons désormais, tantôt unique, tantôt seulement directrice, l'influence de saint Ambroise. Celui-ci, sans en avoir conscience, semble-t-il, a agi profondément sur l'âme d'Augustin. Il l'a impressionnée, effrayée même, par l'exemple d'une vie singulièrement digne et chaste[2]. Il l'a changée par sa parole. Pendant deux ans, de l'automne de 384 aux vendanges de 386, il a eu le fils de Monique pour auditeur, au sermon qu'il adressait au peuple, chaque dimanche[3]. Il ne l'a point retourné tout d'un coup, mais, secondé par d'autres influences, il l'a amené, par degrés, à penser comme lui[4].

Le premier pas fait avec Ambroise par le nouveau rhéteur de Milan a été de renoncer aux reproches qu'il faisait jusque-là aux croyances catholiques. Cela était d'importance : les manichéens, nous l'avons vu, l'avaient attiré à leur secte par la critique des autres doctrines, et surtout du catholicisme. Écarter les épouvantails qui lui

1. « Hujus interea verbi Dei praedicatoris frequentissimis in ecclesia disputationibus astans in populo, intendebat suspensus atque affixus... Et factum est divina praestante opitulatione, ut per illum talem ac tantum anstistitem Ambrosium, et doctrinam salutarem Ecclesiae catholicae, et divina perciperet Sacramenta » (Possidius, *Vita S. A. Augustini*, c. I; dans Migne, *P. L.*, t. XXXII, col. 35).

2. Cf. *Confes.* (l. VI, c. III, n. 3, col. 720).

3. « Et eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die dominico audiebam » (*Confes.*, l. VI, c. III, n. 4, t. XXXII, col. 721).

4. Saint Augustin insiste sur la gradation que dut observer l'action de l'orateur : « Et dum cor aperirem ad excipiendum quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, *gradatim quidem* » (*Confes.*, l. V, c. XIV, n. 24, col. 718).

interdisaient la porte de l'Église, c'était, pour Augustin, entrevoir comme possible l'abandon définitif de Manès. Or, la méthode exégétique de saint Ambroise permettait de donner un sens très raisonnable aux passages de l'Écriture incriminés par les manichéens. Il n'y avait vraiment pas à se moquer de l'Ancien Testament, ni à le prendre en horreur. Entendus matériellement et à la lettre, certains de ses récits pouvaient choquer; mais, si on les entendait spirituellement, c'est-à-dire, comme des symboles d'une vérité supérieure ou comme des figures de certains faits divins, le scandale se tournait en admiration[1].

L'évêque de Milan proposait, en effet, à ses ouailles comme modèles, les patriarches de la Bible, tant décriés par les manichéens; il exaltait Abel, Noé, Abraham, Isaac, Joseph[2]. Peut-être prêchait-il alors les sermons

1. « Spiritualiter itaque plerisque illorum librorum expositis locis, jam reprehendebam desperationem meam, illam duntaxat qua credideram Legem et Prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse » (*Confes.*, l. V, c. XIV, n. 24, t. XXXII, col. 718).

2. Voici les titres des ouvrages de saint Ambroise sur l'Ancien Testament. Ils ne sont tous que la collection de ses sermons (Cf. C. Schenkl, CSEL, vol. XXXII, pars. II (1897, præfatio, pp. 2 sqq.). Nous indiquons les dates auxquelles s'arrête P. de Labriolle [*Diction. d'hist. et de géog. ecclés.*, fasc. 10. Paris, 1913, article *Ambroise*, col. 1102]. Il se réfère à Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche*, Freibourg am B., 1897 — et à Schanz, *Geschichte der röm. Liter.*, 1904, t. IV, p. 1. Ont aussi étudié la chronologie ambrosienne : M. Ihm, *Studia ambrosiana*, Lipsiae, 1889. — Kellner, *Der hl. Ambrosius als Erklärer der Alten Testamentes* Regensburg, 1893, et Schenkl, *op. cit.*, CSEL, vol. XXXII, 1897. Ces divers travaux sont autant de revisions de la chronologie établie par les bénédictins.

De Paradiso.	Migne, P. L., t. XIV, col.		275-314	vers 375-378
De Caïn et Abel.	—	—	315-360	
De Noe et arca.	—	—	361-416	378
Apologia proph. David..	—	—	851-884	383-387
De Elia et jejunio.	—	—	697-728	après 386
Expositio psalmi 118...	—	t. XV,	1197-1526	386-388 (Ihm, Petschenig.)
Hexameron.	—	t. XIV,	123-274	après 388.

qui ont composé le « *De apologia David* », et que l'on s'accorde à placer à cette date[1]. L'apologie de David explique non seulement les fautes de ce roi, mais encore les actes, parfois discutés, de nombreux personnages de l'Ancien Testament[2]. Elle résout les difficultés en invoquant l'allégorie. Saint Ambroise interprétait la Genèse à la manière de Philon. Dans son ouvrage « *De fuga sæculi* », transcrivant avec quelques retouches un long passage du « *De Profugis* », il rencontre le principe de l'allégorie philonienne, et il l'insère tel quel dans son développement. La loi, dit-il, prescrit de laisser l'homicide dans la ville de refuge où il est en sécurité, jusqu'à la mort du grand-prêtre. Mais on ne peut prendre cela à la lettre ; ce serait livrer au hasard ce qui doit être réglé par la justice. « Puisque la lettre est obscure, allons aux réalités spirituelles[3] ». Le grand prêtre, c'est le Fils de Dieu,

De Abraham.....	Migne, P. L., t. XIV, col.		419-500	après 388.
De Isaac et anima.....	—	—	501-534	
De Jacob et vita beata...	—	—	597-638	
De Joseph patriarcha...	—	—	641-672	
De benediction. patriarcharum.....	—	—	673-694	
De interpellatione Job et David.....	—	—	797-850	
Enarrat. in psalmos XII.	—	—	921-1180	la plupart après 391.
Expositio Isaïae prophetae (perdu).....				de date inconnue.
De Tobia.....	—	—	759-794	
De Nabuthe Iezraelita...	—	—	731-756	

Cette chronologie est très incertaine. On peut en voir les oscillations dans O. Bardenhewer : *Geschichte der altkirch. liter.* 3er Bd., chez Herder, 1912, pp. 498 sqq. Dans le *Corpus* de Vienne, l'*Expositio Psalmi* 118 a été recensée par M. Petschenig (vol. LXII, 1913) — et les autres ouvrages par C. Schenkl (vol. XXXII, 1896-1897).

1. Voir plus loin, c. II, p. 114 note 2.

2. Les chapitres III et IV parlent d'Abraham, de Jacob, de Juda, de Joseph, de Samson, de Jephté, d'Aaron... (Migne, t. XIV, col. 894 sqq.).

3. « Ergo quia hæret littera, quaeramus spiritalia. » Saint Ambroise, *De fuga saeculi*, c. II, n. 13, CSEL., vol. XXXII, pars II, pp. 172-173. Migne, t. XIV, col. 575-6. Philon, *De profugis* (ou mieux : *De fuga et*

le Verbe, qui ne meurt pas en lui-même, mais qui meurt pour nous, quand nous nous séparons de lui. Nous sommes donc maintenus en sécurité, aussi longtemps que nous restons unis au Verbe.

Cette méthode faisait passer dans l'Ancien Testament un souffle de liberté qui le transfigurait aux yeux d'Augustin. Les manichéens l'avaient donc trompé. L'absurdité qu'ils prêtaient aux Écritures n'était qu'apparente. Sur le terrain scripturaire, le catholicisme ne faisait pas figure de vaincu:

Il n'apparaissait pourtant pas encore à Augustin comme vainqueur[1]. L'auditeur d'Ambroise, par suite de son inclination pour la Nouvelle Académie, s'accommodait bien d'une suspension d'esprit entre plusieurs probabilités.

Mais une nouvelle étape était maintenant ouverte. Le manichéisme n'était plus la seule doctrine qui pût se défendre, et, une fois encore, Augustin venait de le prendre en défaut et de constater l'inanité de sa critique anticatholique. Ne pourrait-on pas le convaincre d'erreur? Augustin s'y essaya. Mais comme il en admettait encore les principes matérialistes, il ne put lui enlever toute probabilité. Si le mal est de la matière, comment éviter le dualisme[2]? Toutefois, dans son effort contre les manichéens, Augustin acheva de se convaincre de l'infériorité

inventione), n. 20, édit. minor P. Wendland, Berlin, 1898, vol. III, p. 117, ll. 29-31) : « τὸ ἄπορον οὖν καὶ δυσαπολόγητον ἀποδρασόμεθα τῆς δι' ὑπονοιῶν φυσικῆς ἀποδόσεως ἐφιέμενοι. » La pensée qui soutient le principe de l'allégorie est celle qui transparaît dans cette phrase de Pascal : « Pour montrer que l'Ancien Testament n'est que figuratif et que les prophètes entendaient par les biens temporels d'autres biens, c'est : Premièrement que cela serait indigne de Dieu. », Éd. Brunschvicg (Paris[2], 1900, n. 659).

1. « Ita enim Catholica non mihi victa videbatur, ut nondum etiam victrix, appareret » (*Confes.*, l. V, c. XIV, n. 24, t. XXXII, col. 718).

2. « Tunc vero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis Manichaeos convincere falsitatis. Quod si possem spiritualem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abjicerentur ex animo meo; sed non poteram » (*Confes.*, l. V, c. XIV, n. 25, t. XXXII, col. 718).

de leur physique, très liée elle-même à leur métaphysique. A son avis, la plupart des philosophes avaient émis sur la constitution du monde matériel des théories beaucoup plus satisfaisantes que les fables manichéennes. Dès lors, mettant les philosophes au-dessus de Manès, il dit adieu à la secte. Le probabiliste académicien, en effet, sans nier la probabilité des systèmes qu'il délaissait, allait en toutes choses à celui qu'il approuvait davantage[1].

Mais ce qui suivit mérite grandement d'être remarqué. Il semble qu'Augustin devait aussitôt se constituer le disciple de l'une de ces écoles philosophiques qui venaient de l'emporter dans son esprit sur le manichéisme. Or, ici se répète ce qui s'était passé au plus vif de l'enthousiasme excité par l'*Hortensius*. Augustin refuse de se livrer aux philosophes. Il répugne invinciblement à chercher la guérison de son âme en dehors de l'influence du Christ ; et les philosophes ne mettent pas le salut dans le Christ[2].

Ce besoin impérieux du Christ chez le rhéteur de Milan s'harmonise parfaitement avec son histoire antérieure. Croire que l'évêque d'Hippone l'a découvert après coup, ce serait non seulement contredire son témoignage formel, mais encore s'interdire de comprendre pourquoi saint Augustin ne s'est pas réfugié, comme tant d'autres, dans une doctrine de pure philosophie. Cinq ans seulement après sa conversion, s'adressant à un ami manichéen qu'il avait connu à Carthage, il corroborait d'ailleurs par avance ce passage des *Confessions*, quand il décrivait ses efforts vers la vérité comme une recherche de la vraie religion : « Je te raconterai de mon mieux,

1. « Non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse, cui jam nonnullos philosophos praeponebam » (*Confes.*, l. V, c. XIV, n. 25, col. 718).

2. « ... quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam » (*Confes.*, l. V, c. XIV, n. 25, col. 718).

disait-il, quel chemin j'ai suivi, lorsque, dans les sentiments que je viens de conseiller, je cherchais la vraie religion ». Et il commençait au temps de l'arrivée de Faustus à Carthage[1].

Avec un tel état d'esprit, une seule issue était possible : le retour au catholicisme. En renonçant au manichéisme, Augustin rompait en faveur du catholicisme l'équilibre qu'il avait un moment établi dans son esprit entre les deux religions[2]. Au temps des *Confessions*, il jugeait lui-même qu'en se dégageant de l'erreur manichéenne, il avait réalisé, pour une grande part déjà, les vœux de sa mère[3]. En fait, il décide, à ce moment, « d'être catéchumène dans l'Église catholique » jusqu'à ce qu'un parti certain s'offrira à lui[4]. Cette décision n'impliquait aucune démarche extérieure. Le fils de Monique avait été inscrit dès sa naissance sur le registre des catéchumènes, à Tagaste. Il en restait là[5]. Il se résolvait simplement à accepter jusqu'à nouvel ordre et faute de mieux, une situation que pendant neuf ans il avait implicitement désavouée. Il ne revenait pas à la foi de son enfance.

Il ne reconnaît donc pas encore la vérité du catholicisme. Seulement, de plus en plus, en écoutant Ambroise, il se convainc que les difficultés élevées contre la Loi et les Prophètes ne sont pas insolubles. Le texte de l'Ancien

1. « Edam tibi ut possum, cujusmodi viam usus fuerim cum eo animo quaererem veram religionem, quo nunc exposui esse quaerendam » : *De utilitate credendi*, c. VIII, n. 20, t. XLII, col. 78.

2. « ... defensionis partes aequabantur » (*Confes.*, l. V, c. XIV, n. 24, t. XXXII, col. 718).

3. « ... cum audisset ex tanta parte jam factum, quod tibi, quotidie plangebat ut fieret, veritatem me nondum adeptum, sed falsitati jam ereptum » (*Confes.*, l. VI, c. I, n, 1, col. 719). C'est à ce moment, en effet, que Monique vint rejoindre son fils à Milan.

4. « Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica Ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret quo cursum dirigerem » (l. V, c. XIV, n. 25, col. 718).

5. Aussi n'appuyons-nous nullement sur ce texte la très importante évolution que nous décrirons tout à l'heure.

Testament ne tue que si l'on en prend la lettre sans l'esprit[1]. Il apprend également qu'aux yeux des catholiques, si l'homme est fait à l'image de Dieu, cela ne signifie nullement que Dieu possède un corps aux contours humains. Cette découverte fait sur lui une vive impression. Il doit se l'avouer : pendant de si longues années, c'est contre ses propres imaginations qu'il a aboyé, en croyant attaquer la foi catholique. Il en ressent de la honte ; et cependant il est heureux de voir l'Église de son enfance se justifier de ces calomnies[2]. C'est donc que commence à poindre le jour où il adorera ce qu'il a brûlé ! L'influence d'Ambroise se fût-elle bornée à lui fournir la clef des Écritures, on ne saurait en exagérer l'importance dans l'orientation de sa pensée[3].

§ 3. — **La Nouvelle Académie.**

Toutefois, à constater jusqu'à quel point il a méconnu la doctrine catholique et disserté à faux contre elle, les pensées de désespérance sceptique qui lui sont venues à Rome, se fortifient[4]. Les arguments des académiciens,

1. « ... et magis magisque mihi confirmabatur omnes versutarum calumniarum nodos quos illi deceptores nostri adversus divinos Libros innectebant, posse dissolvi » (*Confes.*, l. VI, c. III, n. 4, t. XXXII, col. 721 — Cf. l. VI, c. IV, n. 6, col. 722).

2. « ... gaudens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse » (*Confes.*, l. VI, c. III, n. 4, t. XXX, col. 721. — Cf. c. IV, n. 5, col. 721-722) : « ... et gaudebam Deus meus, quod Ecclesia unica corpus Unici tui, in qua mihi nomen Christi infanti est inditum, non saperet infantiles nugas ».

3. Possidius n'insiste pas moins qu'Augustin lui-même sur la portée des solutions de saint Ambroise : « Et praevenit Dei liberatoris clementia sui sacerdotis cor pertractantis, ut contra illum errorem incidentes legis solverentur quaestiones... » (*Vita S. Augustini*, c. I, dans Migne, t. XXXII, col. 35).

4. « ... tanto igitur acrior cura rodebat intima mea quid certi retinerem, quanto me magis pudebat tam diu illusum et deceptum promissione certorum, puerili errore et animositate, tam multa incerta quasi certa garrisse » (*Confes.*, l. VI, c. IV, n. 5, t. XXXII, col. 721).

enflés par l'éloquence de Cicéron, l'enveloppent et le paralysent, à la façon des narcotiques qui, sans supprimer toute activité, rendent incapables de décision. A quelle certitude est-il parvenu sinon à celle de l'illusion de ses anciennes certitudes? Adhérer à une nouvelle doctrine ne serait-ce pas de nouveau être dupe? Aussi se retient-il, comme au bord d'un précipice, pour ne pas donner son adhésion aux enseignements de saint Ambroise[1]. La découverte de la vérité, le but qu'il s'est proposé à dix-neuf ans, il en désespère maintenant. Il est vraiment, comme il s'exprime, descendu au plus profond de la mer[2]. Mais, tout en se pénétrant de la mentalité sceptique, ou plutôt acataleptique[3], il n'accepte pas la doctrine de la Nouvelle Académie dans toute sa rigidité. Il ne prétend pas qu'on ne possède aucune certitude. Il ne doute pas que trois et sept fassent dix, et il ne rejette pas la réalité des représentations sensibles[4]. Il croit à la Providence[5]. Il est prêt à recevoir tout ce qui se présentera avec la même clarté[6]. Mais il ne pense pas qu'il soit possible de trouver, sans crainte d'erreur, le chemin de

1. « ... tenebam cor meum ab omni assentione timens praecipitium » (*Confes.*, l. VI, c. IV, n. 6, t. XXXII, col. 722).

2. « .., et veneram in profundum maris » (*Confes.*, l. VI, c. I, n. I, col. 718).

3. La suspension du jugement dans la Nouvelle Académie n'a pas, en effet, les mêmes caractères que dans l'école de Pyrrhon et de Sextus Empiricus. Les « sceptiques » au sens strict ne formulent point une doctrine de la probabilité, et, d'autre part, s'ils affirment que rien n'est encore certain, ils ne nient pas qu'on puisse découvrir un jour des certitudes (cf. vg. Picavet, *Le Phénoménisme et le Probabilisme dans l'école platonicienne. Revue philos.*, 1887, t. XXIII, pp. 378-399 et pp. 498-513).

4. « ... neque enim tam insanus eram, ut ne hoc quidem putarem posse comprehendi » (*Confes.*, l. VI, c. IV, n. 6, col. 722).

5. *Confes.*, l. VI, c. V, n. 7, col. 723.

6. «... sicut hoc, ita caetera cupiebam » (l. VI, c, IV, n. 6, col. 722). — M. P. Alfaric, qui juge « très tendancieux » (*L'évol. intel. de S. Augustin, I*, Paris, 1898. p. 275) les renseignements que nous fournit saint Augustin sur sa période sceptique, admet pourtant que le scepticisme professé par lui était fort mitigé (p. 352).

la sagesse, la voie du bonheur. Or, c'est la guérison de son âme qu'il cherche.

§ 4. — Le retour à la foi catholique d'après les « Confessions »

A cet endroit, la ligne de l'évolution de saint Augustin, tracée avec une finesse et une précision parfaites dans les *Confessions*, nous paraît avoir été d'ordinaire inexactement relevée.

Ce n'est rien de moins que la conversion de son esprit, ce qu'aujourd'hui on entend proprement par le mot de conversion, que saint Augustin place au moment où nous sommes arrivés. La conversion complète, qui doit transformer son cœur et sa vie, s'accomplira plus tard. L'adhésion de l'esprit à l'Église, la persuasion qu'elle possède la vérité, le retour à la foi, en un mot, se produit maintenant. Tel est, croyons-nous, le témoignage des *Confessions*. Ce point bien vu, toute la suite en est éclairée. Il est en effet d'extrême importance pour l'intelligence de la formation de saint Augustin de décider s'il était chrétien déjà, quand il a lu les néo-platoniciens, ou s'il l'est devenu à la suite de cette lecture[1].

1. Les auteurs qui datent le christianisme d'Augustin d'une époque postérieure à son baptême sont naturellement opposés à notre point de vue. Cependant, M P. Alfaric concède qu'à s'en tenir au témoignage des *Confessions*, saint Augustin aurait retrouvé la foi catholique avant de lire les néo-platoniciens ; seulement, M. Alfaric refuse toute valeur à ce témoignage (*L'évol. intel. de S. Augustin I*, Paris, 1918, pp. 379-380). — Parmi les auteurs qui répugnent à contredire les *Confessions*, un accord assez général existe pour placer le retour d'Augustin à la foi *après la lecture des néo-platoniciens*, mais avant la scène du jardin. Telle est, semble-t-il, l'opinion de A. Naville (*S. Augustin : étude sur le dévelop. de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination*, Genève, 1872, pp. 42-55); de F. Wörter (*Die Geistesentwickelung des hl. Augustinus*, Paderborn, 1892, p. 57); de Gibb and Montgomery, dans leur édition des *Confessions*, Cambridge, 1908, p. 51. — Telle est, nettement exprimée, l'opinion de : von Hertling (*Augustin*, Mainz, 1902, p. 45); de L. Grandgeorge (*S. Augustin et le Néo-platonisme*, Paris, 1896, p. 3) de Hatzfeld, *Saint Augustin*, Paris, 1897 pp. 41-42; de l'abbé J. Martin

Aussi doit-on étudier avec le plus grand soin l'analyse que nous livre ici l'auteur des *Confessions*.

Il vient de raconter comment il désespérait de percevoir, par une vue certaine de l'intelligence, les vérités qui importent à l'homme, celles qui regardent le souverain bien et les moyens de l'atteindre. Néanmoins, ajoute-t-il, sans sortir des limites permises par les nouveaux académiciens, il donnait la préférence à la doctrine catholique sur toutes celles qui s'offraient à lui[1]. Il ne la compare peut-être qu'au manichéisme ; mais, comme il ne veut s'arrêter qu'à une doctrine chrétienne, la préférence accordée au catholicisme doit s'entendre absolument. D'abord, les livres sacrés des catholiques pouvaient se justifier aux yeux de la raison et de la science, tandis que les fables manichéennes ne le pouvaient pas[2]. Mais, où l'on voit combien ses pensées étaient déjà changées, c'est qu'un avantage inattendu commençait à lui apparaître dans le catholicisme : à savoir, l'exigence même de soumettre son esprit à une autorité, l'obligation de croire[3]. Après

(il met le retour à la foi après la conversation avec Simplicien) [*Saint Augustin*, Paris, 1901, p. 16] ; de E. Portalié (*Diction. de théol. cathol.*, t. I, col. 2271-2 : « La conversion par la philosophie » Paris, 1903) ; de Louis Bertrand (cf. *Saint Augustin*, Paris, 1913, pp. 242-244). — L. Bertrand, toutefois, semble retarder le retour à la foi jusqu'à la scène du jardin.

1. « ... jam praeponens doctrinam catholicam... » (l. VI, c. v, n. 7, t. XXXII, col. 722),

2. L. VI, c. IV, n. 6, col. 722 ; et l. V, c. XIV, n. 24, col. 718.

3. « Ex hoc tamen quoque jam praeponens doctrinam catholicam, modestius ibi minimeque fallaciter sentiebam juberi, ut crederetur quod non demonstrabatur » (l. VI, c. v, n. 7, col. 722). — Les mots « ex hoc » ont été interprétés de trois manières différentes : 1° « dès ce temps-là » (déterminant « praeponens »), trad. Dubois, 1707 ; éd. Vivès, t. II, 1870. — 2° « à cause de ce qui précède », trad. Pusey, 1838 ; Gibb and Montgomery, Cambridge, 1908. — 3° Arnauld d'Andilly, 1649, donne aux mots « ex hoc » un sens temporel, mais en les reliant à « sentiebam » : « Je commençai *dès lors* à préférer la doctrine catholique à celle des manichéens, *en ce que* je trouvai que le procédé des catholiques... », etc. Nous comprenons comme lui, sauf à ne pas négliger le mot « quoque », qui rappelle qu'avant même cette nouvelle considération, Augustin s'était prononcé,

leurs belles assurances, les manichéens ne finissaient-ils pas, eux aussi, par imposer la foi pure et simple ? Combien plus loyalement et plus modestement en agissait l'Église qui réclamait ouvertement la soumission de l'esprit ! Par ces pensées, si nouvelles pour lui, Augustin s'acheminait vers le remède qu'il vient d'indiquer comme le seul efficace dans l'état présent de son âme : l'acte de foi. « J'aurais pu être guéri par la foi ; le regard de mon esprit serait devenu plus pur et aurait été dirigé de quelque manière vers votre vérité parfaite[1]. » Il ne pouvait concevoir l'esprit, et, d'autre part, il prétendait ne se rendre qu'à ce qu'il aurait vu des yeux de son intelligence. Mais pour voir, l'intelligence doit être préparée, purifiée, guérie. La première démarche utile est de s'abandonner à un médecin. Sans doute, on ne le choisit que sur des garanties sérieuses ; mais pour tout le reste, on se livre entre ses mains. Une fois les yeux remis en état, on pourra raisonnablement s'essayer à voir. Il faut commencer par croire. Telle était la doctrine de l'évêque d'Hippone ; il l'a rappelée à cet endroit parce qu'il allait la montrer en action.

Déjà, Augustin écoute avec sympathie la demande qui lui est faite de croire. C'est alors que, débutant à ce moment précis et se réalisant peu à peu — (*deinde paulatim*) — s'accomplit en lui le progrès décisif. Il se transforme insensiblement, comme sous l'action d'une main très douce et très bonne qui travaille et accommode son cœur, la main de Dieu, dira-t-il plus tard[2]. Il lui apparaît donc que

autant qu'un académicien pouvait le faire, pour la foi de saint Ambroise ; nous traduirions : « Ayant mis déjà toutes mes préférences dans la doctrine catholique, je commençais aussi dès lors à sentir... » — Notre interprétation de l'ensemble du chapitre subsisterait d'ailleurs de quelque manière qu'on en traduisît le début.

1. « Et sanari *credendo* poteram, ut purgatior acies mentis meae dirigeretur aliquo modo in veritatem tuam semper manentem et ex nullo deficientem » (l. VI, c. IV, n. 6, col. 722).

2. « Deinde paulatim, tu, Domine, manu mitissima et misericordissima

l'exigence de l'Église imposant la foi, est non seulement déclarée avec une loyauté louable, mais qu'en elle-même elle ne présente rien d'excessif. Que de choses ne croit-il pas sans avoir pu les contrôler ? N'est-ce pas sur la foi d'autrui qu'il admet tant de faits d'histoire ou de géographie? Ne s'en rapporte-t-il pas à tout propos à son médecin, à ses amis, aux premiers venus? Est-ce par lui-même qu'il sait que Monique est sa mère? Quoi que puisse dire Manès, l'Église ne fait rien d'extraordinaire ni d'inouï en demandant que l'on croie aux Écritures, avant d'en avoir fait passer les enseignements au crible de la raison individuelle[1]. La foi aux Écritures n'est pas déraisonnable.

Bien plus, elle s'impose. Rien n'a pu arracher de l'âme d'Augustin la croyance en Dieu. Quelle qu'en soit la nature, il y a un Dieu, et Dieu s'occupe des hommes[2]. Il est donc impossible que la vérité et le salut ne soient pas à notre portée. Puisque la raison se montre si impuissante à les saisir, il faut qu'il existe pour elle un secours. Ce secours, un fait mondial le manifeste. Par toute la terre, la Bible est reçue comme la parole divine. On ne peut croire à la Providence, et concevoir qu'un tel fait ne soit pas décisif. Dieu aurait-il pu permettre en pareille matière une illusion aussi universelle? Aurait-il pu laisser aux livres saints des titres aussi imposants? « Vous n'auriez pas donné à ces Écritures un nom aussi excellent par toute la terre si vous n'aviez pas voulu que par elles on crût en vous, et que par elles on vous cherchât[3]. » Et plus on considère la Bible,

pertractans et componens cor meum... » (l. VI, c. v, n. 7, t. XXXII, col. 722).

1. *Ibid.*

2. A cette croyance se rattachait cette crainte de la mort et des jugements de l'au-delà, qu'Augustin mentionne un peu plus loin (l. VI, c. xi, n. 19, col. 729 et c. xvi, n. 26, col 732) et qui semble avoir puissamment aiguillonné ses recherches et ses résolutions.

3. « ... jam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excel-

plus on la juge digne de l'auteur qu'elle réclame. Sa simplicité témoigne qu'elle est faite pour toutes les âmes, et les mystères qu'y découvrent les plus habiles, comme l'évêque Ambroise, révèlent sa sublimité[1]. Elle est donc la parole de Dieu aux hommes, et il n'y a pas à écouter ceux qui le contestent. « Vous m'avez persuadé qu'il faut blâmer, non point ceux qui croient à vos livres, dont vous avez établi l'autorité presque dans toutes les nations, mais au contraire ceux qui n'y croient pas ; et qu'il ne fallait faire aucun cas de ceux qui me diraient : comment sais-tu que ces livres ont été procurés au genre humain par l'esprit du Dieu unique, véritable et absolument véridique?[2] ». Comment saint Augustin dirait-il plus expressément qu'il a cru, à partir de cette époque, à la divinité et à la vérité des Écritures? On ne peut parler ainsi et rester dans la Nouvelle Académie. Le pas décisif est fait. Ce n'est pas en probabiliste, c'est en croyant que le fils de Monique, quelles que soient encore ses ignorances ou ses erreurs[3], se soumet à l'Église catholique.

L'Église, en effet, ne lui apparaît que comme la gardienne et la propagatrice des Écritures. A cette époque où les documents ecclésiastiques étaient encore peu nombreux, on regardait l'Écriture comme l'expression à peu

lentem illi Scripturae per omnes jam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi, et per ipsam te quaeri voluisses » (*ibid.*, n. 8, col. 723).

1. « ... eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu, et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret; verbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens, et exercens intentionem eorum, qui non sunt leves corde » (*ibid*).

2. « ... persuasisti mihi, non qui crederent Libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti; sed qui non crederent esse culpandos, nec audiendos esse, si qui forte mihi dicerent : unde scis illos libros unius veri et veracissimi Dei spiritu esse humano generi ministratos? » (*Confes.*, l. VI, c. VI, n. 7, t. XXXII, col. 723).

3. Sur l'Incarnation, par exemple, saint Augustin dira bientôt lui-même des Écritures : « Quidquid homo extra didicerit... si utile est, ibi invenitur » (*De doctrina christ.*, l. II, c. XLII, n. 63, t. XXXIV, col. 65) [écrit en 397].

près unique et complète de la foi de l'Église. Victorin, dans son principal traité, dont la couleur néo-platonicienne est si accentuée, insistait sur la conformité de sa doctrine avec celle des livres saints[1]. Un très grand relief était ainsi donné à l'Écriture. Les sermons de saint Ambroise n'en étaient, pour l'ordinaire qu'un commentaire perpétuel. Plus tard, saint Augustin s'en tiendra à cette méthode. Croire à l'Écriture que lui expliquait Ambroise et croire à l'Église, c'était pour lui une seule et même chose. A ses yeux, l'autorité donnée par Dieu à l'Écriture s'identifiait avec celle de l'Église; il nomme l'une ou l'autre indifféremment[2]. Dès lors, dans sa pensée, il est devenu catholique par un assentiment de foi.

Les idées qui ont amené cette adhésion, et que nous venons d'organiser, après l'auteur des *Confessions*, en un raisonnement si simple et si bref, nous ne voulons pas prétendre qu'elles se soient imposées à son esprit sans tâtonnements, et sans un temps peut être assez long. Elles ont agi peu à peu, par une action très douce — (*paulatim, manu mitissima*). — Mais enfin, ce sont bien ces idées qui l'ont transformé, et à ce moment de son évolution. Les textes cités le démontrent[3], et la suite des *Confessions* le confirme.

1. *Adversus Arium*, I, 46; II, 12.

2. « ... credebam... in Scripturis Sanctis quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae » (*Confes.*, l VII, c. VII, n. 11, t. XXXII, col. 739).

3. Deux expressions, il est vrai, dans ce même chapitre pourraient sembler témoigner d'une hésitation persistante. « Jam credere coeperam, dit Augustin, nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae... auctoritatem... » (n. 8, col. 723). Mais ce « credere coeperam » — je commençais à croire — ne peut contredire le « persuasisti mihi » du numéro précédent. Il signifie : ou bien le commencement du temps de la foi; — ou l'apparition d'une foi déjà réelle — (qu'on songe au « nullo modo » qui suit) — mais qui deviendra de plus en plus ferme; — ou, tout au plus, il indique que cette foi ne s'est pas formée d'un seul coup, mais avec le temps, et ce serait alors une simple réplique des mots « paulatim » et « manu mitissima » du n. 7. — Plus bas, on lit « fluctuabam, et gubernabas me ». Le

En effet, un peu plus loin, l'auteur des *Confessions* résume l'histoire de son esprit depuis la lecture de l'*Hortensius*. Entre ce passage, et celui que nous venons d'étudier, il n'a rien dit qui puisse être regardé comme une étape nouvelle. Il a rappelé qu'un jour qu'il allait tout soucieux prononcer le panégyrique de l'empereur, il avait rencontré un mendiant que l'ivresse avait mis en gaieté ; et il s'était demandé quel était le plus sage, de l'ivrogne qui trouvait la joie à si bon compte, ou du rhéteur qui se donnait tant de peine et ne parvenait pas à la paix. Puis, il a raconté, par manière de digression, l'histoire d'Alype. Le degré où il va s'arrêter dans son résumé est donc celui-là même qu'il a analysé plus haut. Or, c'est celui d'une foi énergique en l'autorité de l'Église. Après avoir décrit l'enthousiasme de sa dix-neuvième année, il dit son attente de Faustus et sa déception, les solutions d'Ambroise, le catéchuménat. Mais, pour aller plus avant, pour arriver à la vérité, que d'obstacles : Ambroise est trop occupé pour l'aider ; lui-même a son temps dévoré par ses fonctions ! Pourtant, coûte que coûte, il faut chercher. Si la mort survenait, ne serait-il pas puni de sa négligence ? Et si la mort est la fin de tout ? Il faut s'en assurer. Mais elle n'est certainement pas la fin de tout. Et voici le raisonnement auquel il s'arrête. C'est celui que nous avons exposé : « Ce n'est pas sans raison et sans but que la foi chrétienne s'est répandue dans le monde entier avec une autorité si éminente. Dieu n'accomplirait pas pour nous des choses aussi sublimes et aussi considérables si la mort du corps anéantissait la vie de l'âme[1] ». Il ne doute donc plus de

« fluctuabam » peut se rapporter, lui aussi, à la formation progressive de la foi en question ; mais il s'applique, au moins en partie, aux fluctuations dont les chapitres suivants font le récit et qui ont lieu, non dans l'adhésion à la doctrine catholique, mais, d'une part, dans la vie morale d'Augustin, et, d'autre part, dans la considération philosophique des problèmes : « fluctuabam, et gubernabas me ; ibam per viam saeculi latam, nec deserebas. Inhiabam honoribus, lucris, conjugio... », etc.

1. « Non vacat, non est inane quod tam eminens culmen auctoritatis chris-

la divinité de l'Église. Il s'en sert même pour se convaincre de l'immortalité de l'âme. Il sait qu'avec elle le salut est assuré. C'est par faiblesse de volonté qu'il s'en tient à une simple adhésion d'esprit et ne va pas jusqu'à la conversion du cœur, qui pourtant serait logique[1]. Sa mère l'y exhorte, et déjà, voyant la foi de son fils, elle se réjouit de voir avancer de jour en jour l'accomplissement de ses vœux[2].

Enfin, à la suite de longs chapitres, où il ne fait qu'exposer ses misères morales, éclatent, coup sur coup, deux déclarations aussi nettes que possible, attestant qu'au milieu des doutes les plus angoissants, il possédait et il conservait inébranlable la foi en l'Église et en l'Écriture : « Voilà quelles pensées je roulais en mon pauvre cœur : j'étais rongé par la crainte de mourir, sans avoir découvert la vérité. Toutefois, restait ferme dans mon cœur, dans le sein de l'Église catholique, la foi de votre Christ, notre Seigneur et Sauveur; foi sans doute mal formée sur bien des points, et s'égarant hors de la vraie doctrine ; mais néanmoins, mon âme ne la lâchait point, et même de jour en jour elle s'en imprégnait davantage[3] ». Et un peu plus loin : «... je cherchais d'où vient le mal, et je n'en sortais pas. Mais vous ne permettiez pas que je me laissasse arracher par les flots de mes pensées cette foi par

tianae fidei toto orbe diffunditur. Nunquam tanta et talia pro nobis divinitus agerentur, si morte corporis etiam vita animae consumeretur » (l. VI, c. XI, n. 19, t. XXXII, col. 729).

1. « Quid cunctamur *igitur*, relicta spe saeculi, conferre nos totos ad quaerendum Deum et vitam beatam? Sed exspecta : jucunda sunt etiam ista... » (*ibid*).

2. « ... vota sua ac promissa tua in mea fide compleri animadvertebat » (l. VI, c. XIII, n. 23, t. XXXII, col. 731).

3. « Talia volvebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis, et non inventa veritate : stabiliter tamen haerebat in corde meo, in catholica Ecclesia fides Christi tui Domini et Salvatoris nostri; in multis quidem adhuc informis, et praeter doctrinae normam fluitans, sed tamen eam non relinquebat animus, imo in dies magis magisque imbibebat » (*Confes.*, l. VII, c. V, n. 7, t. XXXII, col. 737).

laquelle je croyais que vous êtes, et que votre substance est immuable, et que vous prenez souci des hommes, et que vous les jugerez, et que c'est dans le Christ, votre Fils et notre Seigneur, et dans les saintes Écritures que recommande l'autorité de votre Église catholique, que vous avez établi la voie du salut des hommes, pour la vie à venir après cette mort[1]. » Ici est donnée la raison pour laquelle Augustin s'est décidé à croire. C'est celle que nous connaissons : l'autorité providentiellement acquise par l'Église dans le monde — (*quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas*).

Aussi, décrivant les impressions que faisaient sur lui les livres des « platoniciens », l'auteur des *Confessions* rappelle-t-il qu'il était auparavant revenu à la foi : « J'étais venu à vous de la gentilité[2] ».

Le témoignage de l'évêque d'Hippone est donc clair : ce n'est pas le néo-platonisme qui l'a ramené à l'Église, il avait retrouvé la foi de Monique avant de lire Plotin.

§ 5. — **Examen du témoignage des « Confessions. »**

Faut-il recevoir ce témoignage?

On ne peut, croyons-nous, lui reprocher de rapporter des faits qui ne se trouvent pas en harmonie avec l'histoire antérieure d'Augustin. La cohérence en effet est parfaite. La croyance en la Providence, la crainte de l'au

1. « ... et quaerebam unde malum, et non erat exitus. Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide qua credebam et esse te, et esse incommutabilem substantiam tuam, et esse de hominibus curam et judicium tuum, et in Christo Filio tuo Domino nostro; atque in Scripturis sanctis, quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae, ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est » (*Confes.*, l. VII, c. VII, n. 11, t. XXXII, col. 739). Notre traduction ne suit pas la ponctuation, évidemment fautive, de Migne. — Entre les deux affirmations que nous venons de citer, saint Augustin a seulement raconté comment il cessa de croire aux prédictions des astrologues (c. VI).

2. « Et ego ad te veneram ex Gentibus » (*Confes.*, l. VII, c. IX, n. 15, t. XXXII, col. 741).

delà, le désir du salut, la majesté des Écritures, la grandeur de l'Église catholique, ces simples éléments dont la synthèse l'a rendu au catholicisme, on comprend aisément comment ils lui ont été fournis par les influences diverses qu'il a traversées depuis les enseignements de Monique jusqu'aux sermons de l'évêque de Milan. Ainsi présentée, son évolution n'offre rien de nécessaire, sans doute, mais aussi rien que de rationnel. De plus, l'exposé des *Confessions* est confirmé par un double témoignage antérieur : celui de la doctrine d'Augustin, et celui de l'application qu'il fait de sa doctrine à son propre cas.

Quatre ans seulement après son baptême, exposant la théorie générale de la conversion, il enseigne que la première démarche doit être la soumission de l'esprit. Avant que de prétendre voir, il faut croire[1]. Encore simple prêtre, vers 393, il indique, d'après le sermon sur la montagne, les étapes vers le bonheur, et voici comment il explique la première : « La béatitude commence par l'humilité : *Bienheureux les pauvres d'esprit*, c'est-à-dire ceux qui ne s'enflent pas, mais qui se soumettent à l'autorité divine, craignant les châtiments de l'autre vie... De là, ils viennent à la connaissance des saintes Écritures[2]... » Si lui-même avait été amené à l'Église par les livres néo-platoniciens et par ses propres réflexions sur la doctrine de ces livres, l'intelligence des dogmes l'aurait conduit à la foi.

1. « Sed quaeris fortasse vel de hoc ipso aliquam accipere rationem, qua tibi persuadeatur *non prius ratione quam fide te esse* docendum » (*De utilitate credendi* [écrit en 391], c. IX, n. 22, Migne, t. XLII, col. 79-80; *Sermo 43*, c. VI, n. 7, t. XXXVIII, col. 257). — Augustin l'a toujours gardée. En voici une formule claire : « Tu dicebas : Intelligam ut credam; ego dicebam : Ut intelligas, crede » (*Sermo 43*, c. VI). Cette doctrine fait le fond du *De utilitate credendi*.

2. « Incipit enim beatitudo ab utilitate : *Beati pauperes spiritu*, id est, non inflati dum se divinae auctoritati subdit anima, timens post hanc vitam ne pergat ad poenas... Inde venit ad divinarum Scripturarum cognitionem » (*De sermone Domini in monte*, l. I, c. III, n. 10, t. XXXIV, col. 1233). C'est au fond la doctrine que l'on perçoit dans *Contra Acad.*, l. III, c. XIX, n. 42, t. XXXII, col. 956 et dans le *De Ordine*, l. II, c. IX et c. V, n. 16.

Comment aurait-il prétendu alors que c'est par la foi qu'il faut aller à l'intelligence?

Et encore, d'après la doctrine antérieure aux *Confessions*, quel est le chemin qui conduit à la foi elle-même? Celui qu'Augustin, dans les *Confessions*, dit avoir suivi. On doit avant toutes choses se convaincre qu'il existe une Providence, et qu'elle a dû, pour donner au grand nombre la possibilité du salut, constituer dans le monde une autorité. La multitude et la sainteté des croyants, conjointement avec les miracles, montrent à tous cette autorité[1].

Il est évident d'ailleurs, à le lire, que c'est surtout par l'étude de son évolution personnelle qu'il a élaboré son système général de la conversion. Dans le *De utilitate credendi,* il en appelle à son histoire[2]. Il rappelle comment, devenu catéchumène, et encore incertain de la direction à prendre, il se trouvait dans une disposition de grande docilité, et l'âme ouverte à tout bon conseil. S'il tâtonna encore quelque temps, c'est que personne, et pas même Ambroise, trop occupé, ne lui indiquait le moyen d'en finir. Il enseigne maintenant à son ami ce qu'il dut alors péniblement découvrir par ses réflexious : est-il las enfin de tant d'agitations? qu'il se soumette à la doctrine catholique[3]. Dans le même passage, il marque lui-

1. *De utilitate credendi*, cc. XVI-XVII, nn. 34-35, t. XLII, col. 89-91. — « Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum... » — « ... non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo innitentes, attollamur in Deum » (n. 34, col. 89) — Cette doctrine est, elle aussi, définitive dans saint Augustin (cf. Portalié, *Dic. théol. art.* « *Augustin* », col. 2339-2340). L'Église est accréditée par son existence même, dans son aspect présent comme dans son passé. Il n'y aurait pas de Providence si un pareil fait ne manifestait pas la présence de la vérité (voir, vg. *In epistolam Joan. ad Parthos,* tract. I, n. 13, t. XXXV, col. 1988), l'Église est la montagne de vérité : « nonne aperta est? nonne manifesta? nonne tenuit omnes gentes?... » (cf. *epist. 118*, c. V, n. 33, t. XXXIII, col. 448).

2. « ... edam tibi, ut possum, cujusmodi viam usus fuerim... » (*De utilit. cred.*, c. VIII, n. 20, t. XLII, col. 78).

3. « Hoc ergo modo et simili animae tuae cura si diu te quoque affectum

même quelle logique interne le poussait du manichéisme et de la Nouvelle Académie jusqu'à l'acte de foi : le manichéisme promettait à la raison plus qu'il ne pouvait tenir; il n'aboutissait qn'à la jeter, découragée, dans les bras des académiciens; mais ceux-ci, par leur incertitude, rendaient sans but la vivacité, la sagacité, la perspicacité évidentes de l'esprit humain. L'intelligence est faite pour la vérité; mais elle ne sait comment la découvrir. Il faut qu'une autorité divine le lui enseigne[1].

Bien auparavant, dans un passage du *Contra Academicos* où il résume les pensées qui l'ont changé, il laisse voir, qu'au moment où il a pris les Écritures pour y retrouver l'enseignement des livres « platoniciens », il croyait déjà à leur autorité et qu'il la dérivait du succès et de la sainte vie des apôtres[2].

§ 6. — Fluctuations persistantes.

En harmonie avec le passé d'Augustin, comme avec ses doctrines et ses attestations diverses, le récit des *Confessions,* qui place le retour à la foi avant la rencontre des néo-platoniciens, est-il cohérent avec la suite même des *Confessions?*

vides, et si jam satis tibi jactatus videris, finemque hujusmodi laboribus vis imponere, sequere viam catholicae disciplinae, quae ab ipso Christo per apostolos ad nos usque manavit » (*ibid.*, col. 79).

1. « Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eumdemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum » (*ibid.*).

2. Là, l'auteur a pour but de raconter le don total de lui-même à la sagesse; il s'agit donc, non de la conversion à la foi, mais de la conversion du cœur. Il dit qu'elle s'est achevée par l'Écriture. Mais pourquoi, après Plotin, a-t-il lu saint Paul? Parce qu'il l'estimait trop déjà pour le croire inférieur à Plotin : « Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum Litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur » (*Contra Acad.*, l. II, c. II, n. 5, t. XXXII, col. 922).

Pourquoi l'évêque d'Hippone ne fait-il pas commencer à ce moment la seconde période de sa vie. Pourquoi, au contraire, continue-t-il, longtemps encore, à gémir sur ses misères, ses iniquités, ses ténèbres?

C'est que pour lui, l'acte de foi, si ferme qu'il soit, n'est qu'un premier pas dans la conversion. Chrétien par l'adhésion de l'esprit, il lui restait à vivre conformément à sa foi. Il ne s'est estimé au port, et encore en un sens restreint, qu'après l'appel providentiel entendu dans le jardin de Milan. Alors, en effet, il a pris la résolution efficace de transformer sa conduite. C'est la vraie conversion, celle du cœur[1]. Mais tout en lui n'est pas resté flottant jusqu'à l'arrivée dans ce port. Des progrès successifs se sont accomplis, qui demeurent acquis. Le premier, celui qui a permis tous les autres, a été la soumission de son esprit à l'Écriture et à l'Église.

Toutefois, dans le domaine intellectuel, la difficulté est impressionnante. Elle persiste d'ailleurs jusqu'au baptême et au delà. D'une part, Augustin a accepté la foi catholique; d'autre part, il se dépeint agitant les questions les plus fondamentales, hésitant entre les systèmes les plus opposés; il se déclare plein d'incertitude et d'impuissance. Comment l'adhésion ferme du croyant peut-elle s'allier avec de semblables tâtonnements?

Ainsi, à peine s'est-il déclaré convaincu de l'autorité des Écritures, qu'il se représente balloté par ses pensées[2]. Entre le retour à la foi que nous venons de constater et la découverte du néo-platonisme, les *Confessions* racontent, de fait, des fluctuations de pensée déconcertantes. On dis-

1. Au dix-septième siècle, le mot de conversion se prenait de même au sens fort. Pascal, écrivant « sur la conversion du pécheur », dit de l'âme convertie : « Car, comme c'est à Dieu qu'elle aspire, elle aspire encore à n'y arriver que par des moyens qui viennent de Dieu même, parce qu'elle veut qu'il soit lui-même son chemin, son objet et sa dernière fin » (édit. L. Brunschvicg, Paris, 1900; *Opuscule XVI*, p. 200).

2. L. VI, c. v, n. 7; « persuasisti » — n. 8, « fluctuabam ».

cute morale, et, pour un peu, la conception d'Épicure l'emporterait : si les plaisirs sensibles étaient éternels, pourquoi ne constitueraient-ils pas le souverain bien[1]? Tout en protestant contre le matérialisme de ses pensées, Augustin conjecture que la présence de Dieu en toutes choses ressemble à celle de la lumière dans l'air ou celle de l'océan dans l'éponge qui y est plongée[2]. Il entend dire dans l'Église, et sans doute par saint Ambroise[3], que c'est à notre liberté qu'il faut attribuer nos péchés; mais il suffoque à chercher l'origine d'une volonté mauvaise[4]. Il se propose des hypothèses qui excluent la création de la matière par Dieu[5]. Comment comprendre la coexistence de pareilles agitations d'esprit avec la foi catholique? Car la coexistence est certaine. Il l'affirme à plusieurs reprises : pendant qu'il roulait en son esprit de telles pensées, la foi restait ferme dans son cœur[6].

Une distinction familière à saint Augustin permet de résoudre ce problème psychologique. Il avait la foi; il lui manquait la science[7]. Le catéchumène de Milan s'était

1. « Et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebridio de finibus bonorum et malorum Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animae vitam et tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit. Et quaerebam, si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore viveremus, cur non essemus beati aut quid aliud quaereremus » (l. VI, c. XVI, n. 26, t. XXXII, col. 732).

2. L. VII, c. I, n. 2. col. 734.

3. « Nemo tenetur ad culpam, disait l'évêque, nisi voluntate propria deflexerit » (*De Jacob.*, l. I, c. III, n. 10, dans Migne, P.-L., t. XIV, col. 602, CSEL, vol. XXXII, pars II, p. 10).

4. « His cogitationibus deprimebar iterum, et suffocabar » (l. VII, c. III, n. 5, t. XXXII, col. 735).

5. « An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam?... » (l. VII, c. V, n. 7, col. 736-737).

6. « Talia volvebam... stabiliter tamen haerebat in corde meo in catholica Ecclesia fides Christi tui... » (l. VII, c. V, n. 7, col. 737). — « Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide... » (l. VII, c. VII, n. 11, col. 739). — « His itaque salvis atque inconcusse roboratis in animo meo, quaerebam aestuans unde sit malum » (*ibid*).

7. Il nous paraît, — s'il est permis de faire un rapprochement qui sur

soumis au Christ et aux Écritures dans le giron de l'Église catholique. Pour accomplir cette démarche et pour s'y tenir, il avait eu des stimulants et des raisons. Les stimulants, toujours en action, étaient la crainte de la mort et la terreur des jugements de Dieu. Les raisons étaient la nécessité, pour le salut, d'un secours divin, et la manifestation de ce secours nécessaire dans l'Église catholique, providentiellement établie dans le monde entier. Par suite de son adhésion, il possédait sur les questions essentielles des réponses d'autorité. Mais la vérité reçue de la sorte, en bloc et sur garantie extérieure, ne satisfaisait qu'avec une disproportion cruelle les aspirations dont il vivait depuis de si longues années. C'est vers la vérité vue, sue, contemplée que l'a mis en marche l'*Hortensius;* posséder la science, ou du moins progresser et jouir dans sa recherche, tel était l'idéal. Et c'est la vérité incomprise, simplement crue, qu'il vient d'accepter. C'est la foi. Soit le problème sur lequel il insiste tant lui-même, et qu'il scrutera jusqu'à la fin : celui du mal[1]. Il est certain que la théorie manichéenne est fausse[2]. On lui dit dans l'Église

tant de points serait inexact, — que la position de saint Augustin se trouvait alors fort analogue à celle de Brunetière faisant cette déclaration : « Ce que je *crois*, — et j'appuie énergiquement sur ce mot, — ce que *je crois*, non ce que *je suppose* ou ce que *j'imagine*, et non ce que *je sais* ou ce que *je comprends*, mais ce que *je crois*... allez le demander à Rome! » (F. Brunetière, *Les raisons actuelles de croire, Discours de combat*, nouvelle série, Paris, 1903, p. 43).

1. Le passage d'Augustin dans le manichéisme a sans doute été la cause de l'importance que la question du mal revêt dans son œuvre. Il a souvent donné la raison de ce fait et des faits semblables, vg. : « Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum calida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius praedicantur » (*De Civ. Dei*, l. XVI, c. II, n. 1, t. XLI, col. 477). — Pour gagner Augustin, les manichéens avaient éveillé en lui l'inquiétude de ce problème. Cette inquiétude n'a plus quitté Augustin. Seulement, elle a pris plus tard chez lui la nuance d'un souci très vif d'exposer et de défendre la doctrine qui le satisfaisait personnellement.

2. « ... certus non esse verum quod illi dicerent » (l. VII, c. III, n. 4, t. XXXII, col. 735).

que la cause de nos fautes, c'est nous, et notre volonté mauvaise. Pourquoi la paix ne se fait-elle pas aussitôt dans son esprit? Est-ce qu'il doute que cette réponse soit vraie? C'est qu'il ne voit pas clairement. en philosophe, comment elle est vraie — (*eam liquidam cernere non valebam*)[1]. Dès qu'il essaie de comprendre sa nouvelle croyance, les ténèbres se lèvent et s'accumulent : quelle est l'origine de la volonté mauvaise elle-même, comment son existence est-elle compatible avec celle d'un Dieu bon? et si le démon en est cause, qui a fait le démon? Ces obscurités le torturaient[2]. De même, l'Église enseignait la spiritualité de Dieu. Saint Ambroise le rappelait fréquemment[3]. Mais Augustin s'épuisait, sans y réussir, à repousser l'assaut tumultueux des images coutumières[4]. Rien ne témoigne mieux des besoins spéculatifs de l'âme de saint Augustin, dépeinte souvent comme une âme de pur affectif, que ces tourments si vifs causés par des difficultés intellectuelles.

On pensera peut-être : puisqu'il croyait en l'Église, que ne lui demandait-il l'explication de sa doctrine? Que n'étudiait-il l'Écriture? Que ne consultait-il les docteurs accrédités? Les *Confessions* exposent suffisamment comment cette voie se trouvait fermée. Augustin, en effet, ne se trouvait qu'au premier stade du catéchuménat, celui qui

1. « Et intendebam ut cernerem quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse ut male faceremus, et rectum judicium tuum ut pateremur ; et eam liquidam cernere non valebam » (*ibid.*, n. 5).

2. « Itaque aciem mentis de profundo educere conatus mergebar iterum et saepe conatus mergebar iterum atque iterum... », etc. (*ibid.*).

3. « Animadverti enim et *saepe in sacerdotis nostri*, et aliquando in sermonibus tuis, cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum » (*De beata vita*, c. 1, n. 4, t. XXXII, col. 961). — « ... et gaudebam me hoc reperisse in fide spiritualis matris nostrae Catholicae tuae » (*Confes.*, l. VII, c. 1, n. 1, t. XXXII, col. 733).

4. « Clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea » (l. VII, c. 1, col. 733-734). Il n'avait pas encore l'intelligence de l'esprit. C'est pourquoi il conclut ainsi ce passage : « Sed nondum illuminaveras tenebras meas. »

ne comportait aucune préparation active au baptême[1]. Il était empêché d'aller plus avant par des obstacles d'ordre moral et pratique. La chasteté nécessaire à un candidat au baptême lui manquait. A peine avait-il quitté, sur les instances de Monique, la femme avec qui il vivait depuis dix ans, contrairement aux prescriptions de l'Église, qu'il en avait pris une autre dans les mêmes conditions. Le mariage régulier auquel il songeait ne pouvait avoir lieu de deux ans encore. Jusque-là, impossible de penser au baptême[2].

Par suite, l'enseignement qu'il recevait dans l'Église se réduisait au sermon du dimanche[3]. Augustin y apprenait, au hasard de l'exposition scripturaire, quelles étaient les thèses catholiques sur nombre de points de dogme ou de morale, et aussi par quelle méthode il fallait interpréter l'Écriture. Mais l'évêque de Milan, s'adressant au peuple, ne pouvait résoudre les problèmes de philosophie qui troublaient le fils de Monique, et dont celui-ci ne lui avait soufflé mot. Un tel enseignement, peu méthodique en somme, laissait même béantes dans l'esprit d'Augustin certaines des graves lacunes de sa première formation. Ce fidèle du Christ n'a appris que plus tard le rapport substantiel qui, selon la foi catholique, unit le Verbe à l'humanité, en Jésus-Christ[4]. Hors de la basilique, Ambroise était absorbé par mille affaires et par l'étude. Restait l'Écriture. Bientôt, il est vrai, saint Augustin en utilisera les textes pour exprimer les théories spéculatives les plus profondes[5]. Mais la manière de la Bible est telle que la réponse aux problèmes spéculatifs ne s'y trouve guère que sous

1. Cf. G. Bareille, *Dic. théol. cathol.*, art. *Catéchuménat*, col. 1971-1975.

2. « ... maxime matre dante operam, quo me *jam conjugatum* Baptismus salutaris ablueret » (*Confes.*, l. VI, c. XIII, t. XXXII, col. 731).

3. « ... et eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem *omni die dominico* audiebam » (l. VI, c. III, n. 4, col. 721).

4. L. VII, c. XIX, n. 25, col. 746.

5. Par exemple, dès Cassiciacum, le Nouveau Testament est invoqué en faveur du monde intelligible (cf. *De Ordine*, l. I, c. XI, n. 32, t. XXXII, col. 993, et *De beata vita*, n. 34, t. XXXII, col. 975).

une forme implicite et comme voilée. Une initiation est requise pour l'interpréter, qu'Augustin n'avait pas encore reçue. C'était beaucoup déjà qu'elle ne se dressât plus comme un obstacle entre lui et l'Église.

Il ne faut pas oublier enfin que les loisirs du rhéteur étaient comptés. Ses cours à préparer et à donner, les relations utiles à entretenir, les instants de détente nécessaire à s'accorder, ne lui laissaient que peu de temps pour chercher et pour consulter[1].

On peut donc comprendre qu'Augustin, bien que déjà catholique, souffrît encore de sentir l'aiguillon de graves problèmes, de se voir si loin de son idéal de contemplation paisible, de constater l'impuissance de son intelligence à s'élever au niveau de sa foi et à s'assimiler comme une nourriture des vérités que la simple acceptation n'intériorisait pas. Les ténèbres persistaient[2]. Le besoin était creusé en lui d'un progrès intellectuel et de l'accession lumineuse au pur intelligible[3].

C'est à ce moment que lui tombent entre les mains les « livres des platoniciens ».

1. « Antemeridianis horis discipuli occupant ; caeterîs quid facimus? cur non id agimus? sed quando salutamus amicos majores, quorum suffragio opus habemus? quando praeparamus quod emant scholastici? quando reparamus nos ipsos animum relaxando ab intentione curarum? » (l. VI, c. XI, n. 18, t. XXXII, col. 729).

2. « ... nondum illuminaveras tenebras meas » (l. VII, c. I, n. 2, t. XXXII, col. 734).

3. « ... cogitanti autem imagines corporum, ipsae opponebantur redeunti, quasi diceretur : Quo is, indigne et sordide? » (l. VII, c. VII, n. 11, col. 740).

CHAPITRE II

Les livres des « platoniciens ».

De même que nous avons pris soin de voir toute la place qu'occupait le christianisme dans l'âme d'Augustin au moment où il a rencontré le néo-platonisme ; de même, nous devons maintenant mesurer, aussi exactement que possible, à quel degré de profondeur cette philosophie a pénétré en lui dès l'époque où nous sommes arrivés. Il est nécessaire de préciser ce point avant d'étudier les rapports qui se sont établis entre les deux conquêtes successives du rhéteur de Milan. Comment percevrait-on correctement une relation, dont on connaîtrait mal les termes ?

Article premier. — Les auteurs et le traducteur.

« Vous m'avez procuré, dit à Dieu l'auteur des *Confessions,* par l'intermédiaire d'un homme gonflé d'un orgueil monstrueux, quelques livres platoniciens, traduits du grec en latin[1] ». Au livre suivant, il donne le nom du traducteur ; c'était, écrit-il, « Victorin, jadis rhéteur de la ville de Rome, et que je savais être mort chrétien[2] ».

Quels étaient ces livres des platoniciens ? Il est clair,

1. « Procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum, quosdam Platonicorum libros, ex graeca lingua in latinam versos » (*Confes.*, l. VII, c. IX, n. 13, t. XXXII, col. 740).

2. « Commemoravi legisse me quosdam libros Platonicorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset » (*Confes.*, l. VIII, c. II, n. 3, t. XXXII, col. 750).

d'abord, que par cette expression sont exclus les dialogues de Platon lui-même[1]. Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin explique comment l'appellation de « platoniciens » a été choisie par les disciples récents de Platon, au lieu de celles d'académiciens ou de péripatéticiens, qui désignaient les anciens; et il nomme, comme les plus illustres des platoniciens : Plotin, Jamblique, Porphyre, et l'Africain Apulée[2]. Il entend donc par « platoniciens » les philosophes de

1. Dans le *De beata vita*, on lit cependant le nom de Platon : « Lectis autem Platonis paucissimis libris (c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961). Cinq manuscrits, au lieu de « Platonis », portent « Plotini ». Depuis Phérépon (Jean Le Clerc « Animadversiones in librum de Vita beata » dans Migne, P. L., t. XLVII, col. 219, § 4), beaucoup d'interprètes inclinent à choisir cette dernière leçon ou même l'adoptent résolument (vg. W. Thimme « Augustin geistige Entwick. », p. 15. — P. Alfaric, *l'Evol. intel. de S. Augustin*, I, p. 375, n. 4). — Ils pensent que la leçon « Platonis » contredirait le texte des *Confessions* et le témoignage implicite des premières œuvres d'Augustin, et, de plus, que la leçon « Plotini », plus inattendue pour le copiste, n'aurait pu être introduite fautivement dans cinq manuscrits. — Nous ne verrions, pour notre part, aucun inconvénient à lire « Platonis », avec le plus grand nombre des manuscrits. Cela n'obligerait point à admettre que saint Augustin ait lu quelque ouvrage de Platon lui-même. Il nous semble qu'il a pu employer le nom de Platon pour désigner la doctrine de Platon, doctrine qu'il identifiait avec celle des néo-platoniciens; de sorte que l'expression « Platonis libri » aurait le même sens que « libri Platonicorum ». On sait que Plotin se donnait lui-même comme l'interprète de Platon (cf. *Enn.*, 5, l. I, c. VIII).

Quant à la discordance de cinq manuscrits, elle apparaît moins étrange, quand on songe à la très grande renommée de Plotin. Un contemporain d'Augustin, Eunape, fervent plotinien, il est vrai, écrit que les autels de Plotin sont encore tout chauds (cf. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. V, Paris, 1899, p. 831, note 1). Que la lecture la plus difficile soit la lecture vraie, c'est d'ailleurs un principe qui peut bien autoriser une hypothèse, mais qui peut rarement donner la certitude. Ainsi, on peut voir *Plotin* imprimé à la place de *Platon*, dans l'ouvrage de Baltus, *Défense des SS. PP. accusés de platonisme* (cf. le résumé du chap. XXII du liv. IV, et la marge de la page 616). La leçon « *Plotini* » a, contre elle, nous semble-t-il, de ne mentionner qu'un seul platonicien, tandis que le texte et le contexte des *Confessions* parlent de plusieurs.

2. « ... recentiores tamen philosophi nobilissimi, quibus Plato sectandus placuit, noluerint se dici Peripateticos, aut Academicos, sed Platonicos. Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Jamblicus, Porphyrius : in utraque autem lingua, id est graeca et latina, Apuleius Afer exstitit Platonicus nobilis » (*De civit. Dei*, l. VIII, c. XII, t. XLI, col. 237).

l'école d'Alexandrie, ceux qui dans l'histoire de la philosophie portent le nom de néo-platoniciens.

L'éloge qu'il fait de Plotin, dans le *Contra Academicos*, autorise à penser qu'il lut alors quelques livres des *Ennéades*. Au moment d'indiquer la philosophie qu'il a choisie, il écrit : « La parole de Platon, la plus pure et la plus lumineuse de la philosophie, a enfin dispersé les ténèbres de l'erreur et brillé principalement en Plotin, platonicien si semblable à son maître qu'on croirait qu'ils ont vécu ensemble, ou mieux, puisqu'un temps si long les sépare, que Platon est ressuscité dans Plotin[1]. » Rapporterait-il de la sorte sa doctrine à Plotin, s'il ne l'avait pas puisée chez ce philosophe? — Ne prit-il contact qu'avec le seul Plotin? Non, sans doute, puisqu'il emploie le pluriel : « Platonicorum ». On ne se trompe probablement pas en ajoutant Porphyre, renommé pour sa clarté, et qui a tant insisté sur l' « incorporel » que découvre alors saint Augustin, Porphyre dont la *Cité de Dieu* traitera avec beaucoup d'ampleur[2].

Faut-il s'arrêter là? L'analyse que fait saint Augustin des ouvrages en question montre qu'il fut fortement frappé de leur caractère polythéiste : « Là, je lisais aussi la gloire de votre incorruptibilité, transformée en idoles et en représentations diverses... J'ai trouvé là cette nourriture, et je ne l'ai point prise[3] ». On conçoit difficilement que Plotin

1. « Os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit » (*Contra Academ.*, l. III, c. XVIII, n. 41, col. 956).

2. *De civit Dei*, ll. VIII, X, XII. — Porphyre est indiqué comme l'un des platoniciens qu'a lus à cette époque saint Augustin, par M. N. Bouillet : *Les Ennéades de Plotin*, t. II, pp. 555 sqq., — F. Picavet, art. *Porphyre* de la *Grande Encyclopédie.*, — L. Grandgeorge, *saint Augustin et le néo-platonisme*, Paris, 1896, pp. 35 sqq.

3. « Legebam ibi etiam immutatam gloriam incorruptionis tuae in idola et varia simulacra... Inveni haec ibi, et non manducavi » (*Confes.*, l. VII, c. IX, n. 15. col. 741).

seul ait pu produire une impression de cette nature. Les passages où il parle des dieux sont clairsemés et peu développés[1]. S'il admet le culte polythéiste, comme l'a noté saint Augustin dans la *Cité de Dieu*[2], s'il l'a interprété même, comme on l'a pensé[3], il reste que le paganisme de son œuvre est peu accentué. Porphyre, il est vrai, se fait, en face du christianisme, le défenseur de la religion païenne ; il parle longuement des sacrifices, des dieux, des démons[4]. Néanmoins, il se rattache encore à la tradition surtout philosophique de Plotin ; selon saint Augustin, sa lettre énigmatique à Anébon serait d'un paganisme fort mitigé[5], et il aurait corrigé sa doctrine par des emprunts au christianisme[6]. Dans son École, on l'appelle le « philosophe ». Mais le « divin » Jamblique[7], mais le thauma-

1. Vg. *Enn. III*, l. V, c. VI-IX. — *Enn. IV*, l. IV, c. XXVII, fin. — *Enn. IV*, l. IX, c. XI.

2. Après l'avoir nommé, avec Jamblique, Porphyre et Apulée, saint Augustin ajoute : « Sed hi omnes, et caeteri ejusmodi, et ipse Plato, diis plurimis esse sacra facienda putaverunt » (*De civit. Dei*, l. VIII, c. XII, fin ; t. XLI, col. 237).

3. F. Picavet, *Plotin et les mystères d'Eleusis*, Paris, 1903.

4. Cf. les feuillets 39-41 de la traduction-commentaire de Marsile Ficin, Venise, 1516.

5. « ... aut, ut meliora de philosopho suspicemur, eo modo voluit hominem Ægyptium talibus erroribus deditum ... quasi quaerentis et discere cupientis humilitate, ad ea cogitanda convertere, et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare » (*De civit. Dei*, l. X, c. XI, n. 2, t. XLI, col. 290).

6. « ... a Christianis ex aliqua parte correptus » (*Sermo* 242, c. VII, t. XXXVIII, col. 1137. — « Diximus christiano tempore erubuisse Porphyrium » *De civ. Dei*, l. XIII, c. XIX, t. XLI, col. 392 (cf. *ibid*,, l. X, c. XXX, t. XLI, col. 310).

7. Jamblique avait écrit un traité *sur les dieux*, qui a été perdu, et dont Macrobe cite une traduction latine, I, 17, 23, et une *Apologie des idoles* qu'a réfutée Jean Philopon. Sa manière est celle du *De mysteriis*, ouvrage qui lui est attribué, et qui du moins est sorti de son école. L'impression que reçut saint Augustin serait bien expliquée par des passages tels que les suivants du *De mysteriis* (édition Gustave Parthey, Berlin, 1857) ; sur la hiérarchie des dieux : sect. I, chap. V, pp. 15-19 ; sur la colère des dieux, sect. I, chap. XI, pp. 37-40 ; sur les supplications, sect. I, chap. XV, pp. 45-49 ; sur les sacrifices, sect. V (en entier), pp. 199-240, etc.

turge Apulée sont des pontifes autant que des philosophes. La teinte accentuée d'idolâtrie qu'a si vivement perçue Augustin dans le néo-platonisme, indiquerait peut-être qu'on lui avait communiqué quelque œuvre de ces païens délirants. Le nom d'Apulée devait attirer Augustin, car Apulée était né à Madaure, la première ville où le fils de Patricius était allé étudier, en quittant Tagaste[1].

Enfin, il est très probable que le traducteur avait mis assez fortement dans son œuvre sa marque personnelle. Boèce nous a conservé des fragments d'une traduction de l'*Isagoge* de Porphyre faite par Victorin[2]. Or, cette traduction tient de la paraphrase et du commentaire. Parfois même, au cas d'une divergence de vues entre l'auteur et le traducteur, Victorin expose ses propres idées, et non celles de Porphyre[3]. Bien qu'appartenant encore à la période païenne de sa vie, peut-être le travail de Victorin accentuait-il, entre le plotinisme et le christianisme, les ressemblances qui amenèrent à l'Église le célèbre rhéteur.

1. Voir Louis Bertrand, *Saint Augustin*, pp. 65-66.

2. *In Porphyrium a Victorino translatum libri duo*, dans Migne, *P. L.*, t. LXIV, col. 9-70. — CSEL (S. Brandt), vol. XLVIII, pp. 1-132, Vienne, 1906. — M. Paul Monceaux a essayé de reconstituer la traduction de Victorin : *L'Isagoge latine de Marius Victorinus* (*Philologie et linguistique, mélanges offerts à L. Havet*, Paris, 1909, pp. 289-310).

3. Cf. Boèce, I, 23, 24, 18. — Marius Victorinus, né vers l'an 300 dans l'Afrique proconsulaire, enseigna la rhétorique à Rome, sous l'empereur Constance, et mérita de voir dresser sa statue sur le forum de Trajan. Sur le tard, en 355, il se convertit au christianisme. Par suite, sous l'empereur Julien, il dut renoncer à sa profession, en 362. — Encore païen, il écrivit divers ouvrages de rhétorique et de philosophie, commenta les *Topiques* et les dialogues philosophiques de Cicéron, traduisit et paraphrasa des écrits d'Aristote et des néo-platoniciens. Chrétien, il composa contre les ariens des traités que saint Jérôme trouvait fort obscurs, et un commentaire de saint Paul. Trois ouvrages contre les Ariens ont été conservés :

De generatione divini Verbi, dans Migne, P. L., t. VIII, col. 1019-1036;
Adversus Arium, — — — 1039-1138;
De ὁμουσίῳ recipiendo, — — — 1137-1140.

Ils ont été composés de 356 à 361. Victorin y conçoit la substance divine

Article II. — Le récit des « Confessions ».

Ce sont, en effet, ces ressemblances que note d'abord l'auteur des *Confessions*. Pour exposer ce qu'il a trouvé dans les précieux livres, il suit verset par verset le prologue de l'évangile de saint Jean et dit quelles parties de la doctrine chrétienne se rencontraient dans le système néo-platonicien, et quelles parties y manquaient. Le rapprochement n'était ni nouveau ni étrange.

L'influence du milieu alexandrin sur les formules chrétiennes a été spécialement étudiée, et, dans des limites que plusieurs tendent à faire modestes[1], démontrée. D'autre

comme une puissance qui s'actue en trois hypostases. Il reste encore de sa période chrétienne :

Hymni tres de Trinitate, Migne, t. VIII, col. 1139-1146, écrits vers 360;
Commentaires sur l'épître aux Galates, M., t. VIII, col. 1145-1198;
— *aux Éphésiens*, M., t. VIII, col. 1235-1294;
— *aux Philippiens*, M., t. VIII, col. 1197-1236.

Au jugement de saint Jérôme, il ignorait les Écritures (*Comm. in epist. ad Galat.*, praefat.). — Sa pensée est toute pénétrée de néo-platonisme.

Ch. Gore (*Victorinus, Diction. of Christ. Biogr.*, IV, pp. 1129-1138) et A. Harnack (*Lehrbuch der Dogm. gesch.*, t. III, Tübingen 4, 1910, pp. 32-36), l'ont présenté comme un maître de saint Augustin, un Augustin avant Augustin; et R. Schmid (*Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel 1905), a combattu cette thèse. Les analogies qui ont été relevées peuvent, en effet, s'expliquer par l'influence de la tradition chrétienne, et par une étude indépendante du néo-platonisme. Néanmoins, c'est par des traductions, sans doute assez libres, de Victorïn qu'Augustin a connu les néo-platoniciens : ce fait empêche de nier trop absolument l'influence de l'ancien rhéteur de Rome sur la formation du rhéteur de Milan.

On peut encore consulter sur Victorin : Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, Paris, 1905, pp. 373-422. — O. Bardenhewer, *Gesch. der altkichl. liter.*, t. III, pp. 460 sqq.

1. Soient : 1° Pour les Pères, en général — l'abbé J. Martin : les Pères « durent naturellement, après saint Paul, adopter la langue que la spéculation grecque et que la spéculation alexandrine avaient créée; et, au moyen de cette langue, ils exprimèrent des pensées que Philon ni aucun Alexandrin n'avaient conçues » (*Philon*, Paris, 1907, p. 67);

2° Pour les Apologistes — M. Aimé Puech : « ... le fait essentiel, c'est que, dans son principe, la doctrine des Apologistes est religieuse, et non

part, qui voudrait nier, avec certitude, pour le néo-platonisme, toute influence de l'Ancien Testament —, source importante du christianisme, — par l'intermédiaire de Philon[1], de Numénius, et peut-être d'Ammonius Saccas lui-même[2] ? En tous cas, le fait seul qu'on puisse poser la question — qui ne peut être traitée ici — prépare, entre autre choses, à comprendre la manière dont saint Augustin rapporte les découvertes qu'il a faites à cette époque.

pas philosophique : ils croient d'abord en Jésus, fils de Dieu, et ils s'expliquent ensuite sa divinité par la préexistence du Verbe » (*Les Apologistes grecs du deuxième siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 297) ;

3° Pour l'Évangile de saint Jean — J. Lebreton : « ... si la théologie du *logos* apparaît chez saint Jean si profondément transformée, c'est que la personne de Jésus, à qui elle a été appliquée, lui a imposé ees transformations » (*Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 2e éd., 1910, p. 521). — R. Harris, *The expositor*, London, november, 1916, p. 393 : « the key to the language of the Johannine Prologue and to St. Paul's language in the Epistle to the Colossians lies in the Sapiential tradition, and not in the reaction from Plato or Philo or Heraclitus. » (Les articles de M. R. Harris, parus dans l'*Expositor*, d'août à décembre 1916, ont été réunis en volume : *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*, Cambridge).

1. On a essayé de prouver que Plotin a lu directement Philon (Henri Guyot, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris, 1906). Quoi qu'il en soit, il est certain que les idées essentielles de Philon ont passé chez Plotin (Cf. F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, pp. 45-50), au moins par l'intermédiaire de Numénius (Cf. *ibid.*, p. 50 et *Annuaire des Hautes Études, 1917-1918, section des Sciences religieuses, Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*, par F. Picavet, p. 18). Par suite, la Bible devenait une source commune aux chrétiens et aux néo-platoniciens. (Voir aussi du même auteur : *Plotin et saint Paul*, Ac. des sc. m. et pol., 1904).

2. Marsile Ficin, ce commentateur enthousiaste des néo-platoniciens, pensait qu'ils avaient utilisé les sources chrétiennes pour interpréter Platon : « Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum. Hinc est quod magnus Basilius et Augustinus probant Platonicos Joannis Evangelistae mysteria sibi usurpavisse. Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Jamblichi, Procli mysteria ab Joanne, Paulo, Hierotheo, Dionysio Areopagita, accepta fuisse. Quidquid enim de mente divina, Angelisque, et caeteris ad theologiam spectantibus, magnificum dixere, manifeste ab illis usurpaverunt » (Cité par Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de platonisme*, Paris, 1711, p. 477, note 2). On sait, depuis Ficin, qu'en ce qui regarde le pseudo-Denys, le rapport de dépendance doit être renversé.

Essayons maintenant de déterminer la nature du progrès qu'il a réellement accompli sous l'influence des livres des « platoniciens ».

Selon les *Confessions*, il a reçu alors la lumière après laquelle il soupirait, et qu'on peut condenser en ces mots : l'intelligence de l'intelligible. Le long de plusieurs chapitres, il en expose le détail. Mais on a contesté l'exactitude de son récit[1]. On a pensé qu'il transporte à ce moment de son évolution des progrès qu'il n'aurait réalisés que plus tard. Il lui aurait été impossible, au temps des *Confessions*, de distinguer celles de ses idées qui dataient de son professorat de Milan, et celles qui ont surgi dans la suite. Les premiers écrits d'Augustin, rédigés quelques mois après la lecture des Alexandrins, témoigneraient d'une évolution intellectuelle bien moins avancée que ne le supposent les *Confessions*. On ne pourrait donc pas se fier à la description que donne ce dernier ouvrage.

Si ces raisons se trouvaient vérifiées, elles modifieraient, en effet, profondément l'économie de la formation de saint Augustin. Aussi devons-nous examiner s'il est impossible de recevoir l'exposé des *Confessions*.

Observons d'abord que le texte des *Confessions* ne présente pas les pensées qu'il contient comme étant toutes venues à Augustin en 386, ou comme lui étant apparues sous la forme dont il les revêt maintenant. On distingue

1. Selon W. Thimme (*Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung »*, 386-391, Berlin, 1908, p. 3, pp. 15-17 et p. 195), ce n'est pas à Milan, en lisant pour la première fois les néo-platoniciens que saint Augustin a acquis des certitudes sur Dieu et la création — mais c'est à Cassiciacum que peu à peu il les a conquises. — M. W. Montgomery se rencontre ici avec W. Thimme, et il admet que le progrès philosophique accompli par Augustin, à son premier contact avec les néoplatoniciens, n'était pas aussi considérable que le veulent les *Confessions* (*St. Augustine, II : His conversion*, p. 63). — M. P. Alfaric écrit qu'à cette même époque, Augustin « n'a acquis aucune conviction bien sûre »... et que « Sa première lecture des *Ennéades* lui a donné une direction très spiritualiste, mais imprécise » (*L'évol. intel. de saint Aug., I*, p. 382).

aisément le commentaire dont l'évêque d'Hippone accompagne le récit du travail qui s'est accompli jadis dans sa pensée, et ce récit lui-même. La raison providentielle de l'événement intellectuel qu'il raconte[1] ainsi que de la place où il s'insère[2], les considérations sur la nécessité de l'humilité et de la grâce[3], les réflexions sur l'incarnation et les suites du péché originel[4], s'offrent au lecteur comme des explications découvertes ou complétées dans la suite. Il est manifeste aussi que le parallèle institué entre le prologue johannique et les écrits néo-platoniciens, n'est qu'un procédé littéraire[5] par lequel l'auteur exprime, d'une façon brève et saisissante, en quoi l'Évangile complète Plotin. Mais d'autre fois, il rapporte lui-même au temps dont il parle, une pensée, une impression, une transformation. Il dit : je lus, je trouvai, je vis... Il n'interprète plus, il témoigne. Ce témoignage ne peut-il s'accorder avec celui que rendent ses premiers écrits?

Article III. — Confrontation avec les « Dialogues »,

Nous nous sommes convaincu que si l'on s'en tient, d'une part, sans les majorer, aux affirmations des *Confessions*, et si, d'autre part, on n'amoindrit point la doctrine des *Dialogues*, c'est bien un même stade que suggèrent, chacune à sa manière, les deux sources. La philosophie que le septième livre des *Confessions* déclare avoir été découverte avant la composition des *Dialogues*, forme, en effet, la substance même des *Dialogues*. Une confronta-

1. « Et primo volens ostendere mihi... » (l. VII, c. IX, n. 13, t. XXXII, col. 740).

2. *Ibid.*, c. VIII et c. XX, n. 26, col. 747 : « In quos me propterea, priusquam Scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere... »

3. *Ibid.*, cc. XVIII, XXI, et passim.

4. *Ibid.*, c. XIV et c. XVIII.

5. « ... non quidem his verbis », (*ibid.*, c. IX, n. 13, col. 740).

tion des deux genres d'écrits le montrera. Il s'agit de dégager les principes que l'évêque d'Hippone affirmait avoir compris et adoptés à Milan et de chercher s'ils ne soutiennent pas les discussions et les réflexions de Cassiciacum.

§ 1. — La Vérité intelligible.

D'après les *Confessions*, la grande trouvaille qu'a faite alors Augustin, c'est celle de Dieu-Vérité, ou du monde intelligible, ou de l'intelligence plotinienne, ou du Verbe[1]. Il en a d'abord lu la démonstration sous des formes diverses et abondantes ; puis, il l'a retrouvée par ses réflexions. Au-dessus de son esprit, il a vu une lumière immuable ; celui-là connaît cette lumière qui connaît la vérité ; et qui l'a connue, ne peut plus la mettre en question. « Je douterais plutôt que je vive, que de l'existence de la vérité, celle qui se manifeste à l'intelligence par le moyen de ses œuvres[2]. » — Or, n'est-ce pas la certitude d'un intelligible suprême qui, seule, a pu inspirer la phrase adressée à Romanianus, dès le prologue du premier livre du *Contra Academicos* : « La philosophie enseigne, et elle l'enseigne avec vérité, qu'il ne faut absolument pas estimer, mais qu'il faut entièrement mépriser tout ce qui peut être vu par des yeux mortels, tout ce qui peut être atteint par quelque sens. Elle promet de découvrir Dieu, très vrai, et très caché, et déjà, par degrés, elle le fait entrevoir, comme à travers une nuée transparente[3] ? » Vers la fin du troi-

1. « ... et ibi legi, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino, multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum... » (l. VII, c. IX, n. 13, col. 740).

2. « ... intravi in intima mea ... — et vidi ... supra mentem meam lucem incommutabilem ... — qui novit veritatem novit eam ... — faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur » (*ibid.*, c. X, n. 16, col. 742).

3. « Ipsa enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue

sième livre, l'auteur du dialogue caractérise la philosophie « très vraie », dans laquelle s'unissent Aristote et Platon, en l'appelant « la philosophie du monde intelligible[1] ». Ce monde réside hors de la portée des yeux charnels, et seuls quelques sages le contemplent par l'intelligence : c'est ce qu'enseigne le premier livre du *De ordine*. en invoquant l'autorité du Christ[2]; tandis que le second livre est consacré à en démontrer l'existence et à en décrire la nature. Parvenue à considérer le nombre en lui-même, la raison en scrute l'essence avec le plus grand soin : elle la voit divine, éternelle, et faisant pâlir par son éclat les réalités sensibles qui la participent[3]. Aussi, en quoi consiste la sagesse? A comprendre l'ordre des choses, c'est-à-dire à discerner les deux mondes, et l'auteur même de toutes choses[4]. Tel chapitre du même livre est, dans la forme, celui de tous ses ouvrages où saint Augustin a le plus ouvertement néo-platonisé[5]. L'effort des *Soliloques* va également à distinguer le monde des choses vraies,

se demonstraturam promittit, et jam jamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur » (*Contra Academ.*, l. I, c. 1, t. XXXII, col. 907. — Cf. *epist.* 2, 3, 4).

1. « Non enim est ista hujus mundi philosophia ... sed alterius intelligibilis » (*Contra Academ.*, l. III, c. XIX, n. 42, t. XXXII, col. 956).

2. « Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur satis ipse Christus significat » (*De ordine*, l. I, c. XI, n. 32, t. XXXII, col. 993).

3. « ... in ipsa modulatione intelligebat regnare numeros, totumque perficere : inspexit diligentissime cujusmodi essent ; reperiebat divinos et sempiternos ... Et jam tolerabat aegerrime splendorem atque serenitatem corporea vocum materia decolorari » (*De ordine*, l. II, c. XIV, n. 41, t. XXXII, col. 1014 — Cf. *ibid.*, c. XIX, n. 51, col. 1019).

4. « Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mundos; et ipsum parentem universitatis .. » (*De Ordine*, l. II, c. XVIII, n. 47, col. 1017).

5. Le chapitre XIX. Soit cette phrase qu'on dirait écrite pour résumer la doctrine des *Ennéades :* « Cum autem se composuerit et ordinaverit, ac concinnam pulchramque reddiderit, audebit jam Deum videre atque ipsum fontem unde manat omne verum, ipsumque Patrem Veritatis » (*De ordine*, l. II, c. XIX, n. 51, t. XXXII, col. 1019. — Cf. vg. *Ennéade I*, l. VI, c. IX).

véritablement existantes et celui de l'espace et du temps[1].

Ce monde intelligible, synonyme de la Vérité, est nettement identifié, dans les *Dialogues*, avec le Verbe, avec le Fils. « Nous avons appris de source divine que le Fils de Dieu n'est autre que la Sagesse de Dieu : et certes, le Fils de Dieu est Dieu... Mais que pensez-vous que soit la Sagesse, sinon la Vérité. Et en effet, ceci encore a été dit : *Je suis la Vérité*[2] ? » Le Père est le Père de la Vérité[3]; et le Verbe, c'est l'Intelligence divine : la miséricorde de Dieu dans l'Incarnation a consisté à abaisser jusqu'à un corps humain cette Intelligence divine vers laquelle les âmes enténébrées ne pouvaient monter[4]. Il est donc dit dans les *Dialogues,* en d'autres termes sans doute, mais dans le même sens, qu' « au commencement était le Verbe, et que le Verbe était en Dieu, et que le Verbe était Dieu. » On doit même affirmer que cette doctrine constitue la substance des *Dialogues*.

1. « Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia » ... « Nulla igitur recte dicuntur esse, nisi immortalia » (*Soliloq.*, l. I, c. xv, n. 29, t. XXXII, col. 884).

2. *De beata vita*, c. iv, n. 34, t. XXXII, col. 975 : « Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam : et est Dei Filius profecto Deus ... Sed quid putatis esse sapientiam nisi veritatem? Etiam hoc enim dictum est : *Ego sum Veritas.* » — Cf. *Contra Academ.*, l. II, c. i, n. 1, t. XXXII, col. 919 : « Oro autem ipsam Summi Dei Virtutem atque Sapientiam. Quid est enim aliud quem mysteria nobis tradunt Dei Filium? »

3. « ... ipsumque Patrem Veritatis » (*De ordine,* l. II, c. xix, n. 51, t. XXXII, col. 1019).

4. « Non enim est ista hujus mundi philosophia quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia *divini intellectus* auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret » (*Contra Academ.*, l. III, c. xix, n. 42, t. XXXII, col. 956).

§ 2. — La Vérité créatrice.

D'après les *Confessions*, Augustin a découvert, dans les livres néo-platoniciens, la Vérité créatrice. Tout a été fait par le Verbe : ces livres le démontraient[1]. « C'est la Vérité qui m'a fait, disait-il en méditant sur sa lecture[2], comme elle a fait tout le reste[3]. » — Qu'on se rappelle maintenant, dans les invocations qui ouvrent les *Soliloques*, le Dieu Vérité, en qui, de qui, et par qui est la vérité, ou l'être, de toutes choses[4] ; — que l'on songe à la doctrine sur les nombres qui se trouve dans le *De ordine*, et qui ressemble de si près à celle du sixième livre du *De musica* et du deuxième livre du *De libero arbitrio*, livres où toute la philosophie qu'a jamais conçue saint Augustin est exposée, et où l'action créatrice de la Vérité est développée en un relief puissant : et l'on devra admettre qu'au temps indiqué par les *Confessions*, le rhéteur de Milan apprit que sans le Verbe rien n'a été fait. La fin du *De ordine* est en effet un hymne à la puissance des nombres[5]. Le nombre, et l'unité principe du nombre, voilà par quoi tout subsiste. La cohésion de la pierre, l'unité de la plante, l'organisation de l'animal, l'instinct de l'oiseau, les exigences de la raison, la tendance de l'amour, autant de degrés et de manifestations de l'unité, en elle-même immuable et éternelle[6]. Rien n'existe qui ne soit un de quelque façon. Or la beauté, qui naît de l'unité, s'étend aussi loin que l'être.

1. « ... et ibi legi ... omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil ... » (*Confes.*, l. VII, c. IX, n. 13, t. XXXII, col. 740).

2. « ... ipsa fecit me » (*Ibid.*, c. X, n. 16, col. 742).

3. « Et inspexi caetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse : esse quidem, quoniam abs te sunt ... » (*Ibid.*, c. XI, n. 17).

4. « Te invoco, Deus veritas, in quo et quo per quem vera sunt, quae vera sunt omnia » *Soliloq.*, l. I, c. I, n. 3, t. XXXII, col. 870).

5. « ... numerorum vim atque potentiam » (*De ordine*, l. II, c. XIX, n. 50, t. XXXII, col. 1018).

6. *Ibid.*, cc. XVIII-XIX, nn. 48-50, col. 1017-1018.

Rien n'est donc que dans la mesure où il imite l'Unité suprême et la Beauté même[1]. Saint Augustin a trouvé plus tard des formules mieux frappées; il a employé des termes moins abstraits et dont la fortune a duré plus longtemps; il a ramassé plus fortement ses preuves; mais il n'a rien ajouté au fond de la doctrine. Le cœur de sa pensée était formé.

§ 3. — La Vérité illuminatrice.

L'auteur des *Confessions* avait aussi compris, nous dit-il, avec le secours de l'école plotinienne, que le Verbe est la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde[2], et il savait dès lors de quelle lumière était pénétrée sa raison[3]. C'est la doctrine de l'illumination. — Or, cette doctrine est l'une des plus manifestes dans les écrits de Cassiciacum. En voici un témoignage évident, fourni par le *De beata vita*. Augustin demande s'il suffit,

1. *Ibid*,. c. XIX, n. 50, col. 1019 : « ... *Aspectum pulchritudinis, cujus imitatione pulchra,* cujus comparatione fœda sunt caetera. » — En parlant de la constitution des choses, les *Dialogues* emploient souvent des formules familières aux stoïciens, et que la lecture de Cicéron ou même des néo-platoniciens, qui s'inspirent parfois du Portique, avait pu fournir à Augustin : vg. *De ordine*, n. 14, col. 984 : « Quam se omnia tenent! » — *Ibid.*, n. 26, col. 989 : « Ubi non umbra constantiae? » — les développements sur la « ratio » du IIe livre *De ordine*. nn. 48-50, — et de même, en morale, « apte congruenterque vivant » (*De ordine*, l. II, n. 25, col. 1007), etc. Mais, outre que ces formules voisinent avec des expressions néo-platoniciennes, le sens stoïcien les a quittées. Elles se trouvent dans un contexte que la pensée du pur intelligible inspire constamment : or, le stoïcisme s'était constitué en faisant descendre dans le monde sensible les doctrines que Platon et Aristote avaient formulées pour le monde de la pensée immatérielle. (Cf. Ravaisson, *Essai sur la métaph. d'Aristote*, t. II, Paris, 1846, pp. 117-224). — W. Thimme ne l'a pas assez remarqué (cf. les chapitres V, VI, IX de son livre : *Augustins geistige Entwickelung* ..., Berlin, 1908).

2. « ... et ibi legi ... Verbum Dei, Deus, est lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (*Confes.*, l. VII, c. IX, n. 13, col. 740).

3. « ... ut inveniret quo lumine aspergeretur » (*Ibid.*, c. XVII, n. 23, col. 745).

pour être heureux, de posséder ce que l'on veut. Non, dit Monique; il faut encore que ce que l'on veut soit bon. Augustin admire cette réponse. Il l'a lue déjà dans l'*Hortensius* comme une vérité profonde et sublime[1]. Où Monique puise-t-elle des pensées dignes des plus grands philosophes? A la même source qu'eux, à la source divine[2]. Et sur une autre parole de sa mère, qui provoque l'admiration de tous, Augustin s'écrie : « Voyez-vous la différence entre des connaissances nombreuses et diverses et une âme qui se tient toute tendue vers Dieu? Car, d'où viennent ces pensées qui nous ravissent, sinon de lui[3] ? D'ailleurs, à ce banquet intellectuel auquel il a convié ses amis, ce n'est pas Augustin, c'est Dieu qui sert tous les mets[4]. L'Apollon qui doit nous inspirer, dit en termes d'école le jeune Licentius au premier livre du *De ordine* est un Apollon véridique : « c'est, pour parler clairement, la Vérité elle-même : ceux qui parviennent à la sagesse sont ses inspirés[5] ». C'est Dieu, en effet, selon l'ordre de sa Providence, qui fait à Augustin, en éclairant ses disciples, de grandes et d'admirables réponses[6]. Le *De beata*

1. « ... arcem philosophiae tenuisti » (c. II, n. 10, t. XXXII, col. 964).

2. « In quibus verbis illa sic exclamabat, ut obliti penitus sexus ejus, magnum aliquem virum considere nobiscum crederemus, me interim, quantum poteram, intelligente ex quo illa, et quam divino fonte manarent » (*Ibid.*, col. 965).

3. « Videtisne, inquam, aliud esse multas variasque doctrinas, aliud animum attentissimum in Deum? Nam unde ista quae miramur, nisi inde procedunt? » (*De beata vita*, c. IV, n. 27, t. XXXII, col. 972).

4. « Alius est enim qui omnibus, cum omnes, tum maxime tales epulas, praebere non cessat » (*Ibid.*, c. III, n. 17, col. 968).

5. « ... alius ille, alius veridicus, atque ipsa (quid enim verbis ambiam?) Veritas : cujus vates sunt quicumque possunt esse sapientes » (C. IV, n. 10, t. XXXII, col. 983).

6. « Quam magna, inquam, quam mira mihi per vos Deus ille, atque ipse, ut magis magisque credere adducor, rerum nescio quis occultus ordo respondet! » *De ordine*, l. II, c. IV, n. 12, t. XXXII, col. 1000. — De même dans *De beata vita*, c. IV, n. 31, t. XXXII, col. 974 : « ... mentes vestras, inquam, cum intenti estis in Deum, velut quaedam oracula non contemnere statui. »

vita l'avait dit en une formule saisissante : « toute vérité que nous proférons lui appartient[1] ».

§ 4. — La Vérité béatifiante.

Enfin, selon les *Confessions*, Augustin avait appris, avant Cassiciacum, que la Vérité est la béatitude des âmes. Elles deviennent heureuses en recevant de la plénitude du Verbe[2]. La Vérité est la patrie béatifiante : pour l'avoir seulement entrevue, pour en avoir respiré le parfum, il en gardait une mémoire amoureuse et un désir avide[3]. — Ici encore, le témoignage de Cassiciacum concorde avec celui d'Hippone. La même doctrine est affirmée dès la dédicace du premier dialogue. Que Romanianus, y est-il dit, se livre à la philosophie : elle fait atteindre la seule réalité qu'il faille estimer : Dieu intelligible[4]. Le *De beata vita* tend tout entier à montrer le bonheur dans la possession de la Sagesse, ou de la Vérité, qui est le Fils et qui mène au Père[5]. Au second livre du *De ordine*, c'est la même fin qui est proposée avec enthousiasme : « Quand l'âme se sera composée et ordonnée, quand elle se sera rendue harmonieuse et belle, elle osera contempler Dieu, la source même d'ou découle toute vérité, et le Père de la Vérité ». Le terme c'est « la

1. « hujus est omne verum quod loquimur » (c. IV, n. 35, col. 976).

2. « de plenitudine ejus accipiunt animae ut beatae sint » (*Confes.*, l. VII, c. IX, n. 14, t. XXXII, col. 741).

3. « non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olfacta desiderantem, quae comedere nondum possem » (*Ibid.*, c. XVII, n. 23, col. 745).

4. « Ipsa enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et jam jamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur » (*Contra Academ.*, l. I, c. I, n. 3, t. XXXII, col. 907. Nous avons traduit ce texte plus haut, p. 88).

5. « Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est. Quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei Sapientia est?... » (C. IV, nos 33-34, t. XXXII, col. 975).

contemplation de la Beauté[1] ». Dans la prière des *Soliloques* au Dieu Vérité vient l'invocation : « ô Dieu Béatitude, en qui, de qui, et par qui est heureux tout ce qui est heureux[2] » ; et cet ouvrage, après une minutieuse étude des rapports de l'âme avec la Vérité, s'achève sur un encouragement : « Aie confiance, Dieu nous assistera dans notre recherche, lui qui nous promet, quand nous aurons quitté ce corps, un état très heureux et très rempli de la Vérité, sans rien de trompeur[3] ».

§ 5. — La purification.

Mais quelle voie connaissait alors Augustin, qui menât à la vision de la Vérité? *Confessions* et *Dialogues* font une réponse identique : la purification. Il faut se dérober à la foule des images sensibles qui sont l'obstacle[4]; et il faut se guérir de l'enflure de l'orgueil[5]. Ainsi parlent les *Confessions*. Elles faisaient écho, inconsciemment sans doute, à ces paroles du *De ordine* : « La multitude qu'il faut fuir, ce n'est pas celle des hommes, mais celle de tout ce que les sens atteignent[6] », et à celles-ci du *De beata vita* : la montagne à craindre pour ceux qui entrent dans le port de la philosophie, c'est « l'amour orgueilleux de la vaine gloire, qui, n'ayant rien de ferme ni de solide, s'écroule soudain et engloutit les hommes pleins d'enflure qui marchaient dessus[7] ».

1. *De ordine*, l. II, c. XIX, n. 51, col. 1019.

2. « Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt quae beata sunt omnia » (*Solil.*, l. I, c. I, n. 3, t. XXXII, col. 870).

3. « ... beatissimum quiddam post hoc corpus, et veritatis plenissimum. » (*Solil.*, l. II, c. XX, n. 36, t. XXXII, col. 904).

4. « ... et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum » (*Confes.*, l. VII, c. XVII, n. 23, col. 745).

5. « ... sanans tumorem »... (*Ibid.*, c. XVIII, n. 24).

6. « Multitudinem autem non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit » (*De ordine*, l. I, cc. I et II, n. 3, t. XXXII, col. 979. Cf. *ibid.*, c. VIII, n. 24, col. 988. — Cf. *epist. 2.*

7. « superbum studium inanissimae gloriae, quod ita nihil intus plenum

§ 6. — Les degrés.

On peut préciser encore le néo-platonisme de saint Augustin à cette époque. Comment arrivait-il, à la suite de ses auteurs, à affirmer la Vérité immuable, créatrice, illuminatrice, béatifiante?

Le procédé décrit dans les *Confessions* se prête à de nombreux modes d'expression[1]. Il consiste, en substance, à étudier la raison humaine et à voir qu'elle implique l'existence d'une lumière supérieure[2]. « En cherchant sur quoi je me fondais pour apprécier la beauté des corps, dans le ciel ou sur la terre, et quelle chose me rendait capable des jugements intègres que je portais sur ce qui change, quand je disais : ceci doit être, ceci ne doit pas être ; en cherchant donc sur quoi je me fondais pour juger, quand je jugeais de la sorte, j'avais découvert l'éternité immuable et véritable de la Vérité, au-dessus de mon esprit changeant[3]. »

Tel est encore le mode d'ascension que nous trouvons dans les *Dialogues,* non pas, il est vrai, comme dans les *Confessions*, avec la plénitude ramassée et lumineuse d'une pensée et d'un style admirablement mûris, mais

atque solidum habet, ut inflatos sibi superambulantes succrepante fragili solo demergat... » (C. I, n. 3, XXII, col. 960-961).

1. « multis et multiplicibus suaderi rationibus » (L. VII, c. IX, n. 13 col. 740.

2. « Vidi... supra mentem meam lucem incommutabilem » (*Ibid.*, c. X, n. 16, col. 742).

3. « Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum, sive coelestium, sive terrestrium, et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus judicanti et dicenti : « hoc ita esse debet, illud non ita » ; hoc ergo quaerens unde judicarem cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram aeternitatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem » (*Ibid.*, c. XVII, n. 23, col. 745). — A propos de ce passage, C. Witby (*The wisdom of Plotinus*, London, 1909, p. 87), écrit : « Very clearly and withal beautifully has saint Augustine, in a passage wich was probably inspired by the study of Plotinus, indicated the phase of this ascension from the world of seeming to the world of Truth. »

avec la même signification essentielle. Déjà, dans le *Contra Academicos*, les considérations d'Augustin sur les rapports nécessaires du « vraisemblable » et du « vrai », par lesquelles il se persuade que les Académiciens étaient des platoniciens dissimulés, supposent évidemment le mouvement dialectique qui monte des images participantes à l'exemplaire participé. Si quelque chose ressemble au vrai, la vérité existe[1]. La même dialectique est impliquée dans le paragraphe du deuxième livre qui compare la philocalie et la philosophie et où on lit : « Si cet amoureux de la fausse beauté pouvait, avec des yeux guéris et purifiés, contempler la véritable, avec quelle joie il se jetterait dans le sein de la philosophie[2] ! » Plus nettement indiqué se découvre le même mouvement au premier livre du *De ordine*, lorsque, racontant comment il s'était arrêté avec ses élèves pour assister à un combat de coqs, Augustin s'écrie : « Où l'œil ne cherche-t-il pas, où ne poursuit-il pas l'objet qu'il aime, et le moindre indice où se révèle la beauté de cette raison qui meut et gouverne toutes choses, conscientes et inconscientes, et dont le désir entraîne ceux qui l'aiment par tous les chemins et dans tous les lieux où elle se fait chercher[3] ? » Ce texte rappelle de trop près le *De libero arbitrio*[4] pour exprimer une autre doctrine que celle de cet

1. « Probat enim bene imaginem, quisquis ejus intuetur exemplum. Quomodo enim approbat sapiens, aut quomodo simile sequitur veri, cum ipsum verum quid sit ignoret ? » (*Contra Academ.*, l. III, c. XVIII, n. 40, t. XXXII, vol. 955).

2. « Ergo, ille si veram pulchritudinem cujus falsae amator est, sanatis renudatisque paululum oculis posset intueri, quanta voluptate philosophiae gremio se involveret ? » (*Ibid.*, l. II, c. III, n. 7, col. 922).

3. *De ordine*, l. I, c. VIII, n. 25, t. XXXII, col. 989.

4. « Vide utrum hoc sit quod scriptum est de sapientia, quid agat cum amatoribus suis cum ad eam veniunt, et eam quaerunt : dictum est enim, *In viis ostendet se illis hilariter, et omni providentia occurret illis*. Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat... » etc. (*De libero arbitrio* écrit de 388 à 395, l. II, c. XVI, n. 41 sqq., t. XXXII, col. 1263).

ouvrage, laquelle est manifestement celle des *Confessions*. Mais au second livre du *De ordine*, toute méprise est impossible. On y voit la pensée s'élever de l'harmonie d'un nid d'hirondelle à l'instinct de l'oiseau qui réalise cette harmonie, puis à l'homme qui connaît cette harmonie, enfin à la Raison éternelle siège de l'harmonie, et Beauté exemplaire de toute beauté[1]. Ou encore, par une vigoureuse anticipation du *De musica*, on y assiste au développement dialectique qui des sons informes passe au rythme qui les harmonise, et du rythme évoluant dans le temps aux nombres éternels qui inspirent et règlent l'artiste dans ses créations[2]. Les *Soliloques* se rapprochent des *Confessions* par les expressions mêmes. L'imagination, y est-il dit, multiplie à son gré les formes spatiales, mais l'intelligence intérieure qui cherche la vérité doit plutôt se tourner, autant qu'elle le peut, vers la forme immuable d'après laquelle elle juge les formes sensibles[3].

1. Voici les points de repère de l'ascension : n. 49 : « numquidnam et aves quod fabricant, minus apte congruenterque dimensum est? Imo numerosissimum est. Non ergo numerosa faciendo... » — « nihil aliud me pecori praeponit nisi quod rationale animal sum. » — « An ratio non est immortalis?... » — n. 50 : « si anima non id est quod ratio, et tamen ratione utor, et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est » — et, au n. 51, cette Raison (Harmonie) immortelle est identifiée avec Dieu, source du vrai... « cujus imitatione pulchra... sunt caetera. » (*De ordine*, l. II, c. XIX, nn. 49-51, t. XXXII, col. 1018-1019).

2. *Ibid.*, c. XIV, n. 40, col. 1013 : « Videbat (ratio) autem hanc materiam — (les sons) — esse vilissimam, nisi certa dimensione temporum et acuminis gravitatisque moderata varietate soni figurarentur » ... — puis, n. 41, col. 1014 : « .., in rythmis, sive in ipsa modulatione intelligebat regnare numeros, totumque perficere : inspexit diligentissime cujus modi essent; reperiebat divinos et sempiternos ». Cf. *ibid.*, c. XI, nn. 33-34; et c. XV, n. 43, col. 1015 : « et suspicari cœpit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur ; aut si id non esset ; ibi tamen eum esse quo pervenire satageret ».

3. « Tum enim alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit, et quasi ante oculos praefert, sed mens interior quae vult verum videre, ad illud potius se convertat, si potest, secundum quod judicat illa omnia esse quadrata » (*Soliloq.*, l. II, c. XX, n. 35, t. XXXII, col. 903).

Ainsi, dans les *Dialogues*, saint Augustin monte à Dieu par les mêmes degrés qu'il déclare, dans les *Confessions*, avoir découverts par ses lectures et ses réflexions de Milan. Il ne les marque pas encore tous avec une netteté définitive ; mais on ne peut se méprendre sur le mouvement fondamental de sa pensée : il va des formes matérielles à l'âme qui les produit ou qui les sent ; puis, à la raison qui les juge, et enfin il s'élève à la Vérité immuable de qui seule peut venir aux jugements de la raison leur absolue valeur.

§ 7. — Le mal.

Voilà donc constituée une philosophie de la Vérité ou du monde intelligible, comme parle le *Contra Academicos*[1]. D'après les *Confessions*, elle résolvait, non seulement le problème de l'esprit, comme il est trop clair, mais encore l'autre problème, le plus angoissant jusque-là, celui du mal. Si le mal était une substance, il ne serait plus le mal, car toute substance, reflet de Dieu, est bonne ; le bien et l'être coïncident ; le mal est la privation d'un bien[2]. Dès lors, le bien constitutif des natures qui se dégradent justifie leur existence, et celle-ci concourt au bien de l'ensemble[3].

Qu'on ouvre maintenant les traités de Cassiciacum. Les premières lignes, la première pensée, peut-on dire, sont consacrées à cette doctrine : « Quoiqu'il survienne à la partie, de bien ou de mal, cela entre dans le bien et l'harmonie du tout ». Pourquoi? Parce que, « il n'en faut

1. L. III, c. XIX, n. 42, t. XXXII, col. 956.

2. « Et manifestatum est mihi quoniam bona sunt quae corrompuntur... Malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset... — ... si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt. » (*Confes.*, l. VII, c. XII, n. 18, t. XXXII, col. 743).

3. « .... non jam desiderabam meliora, quia omnia cogitabam, et meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora judicio saniore pendebam » (*Ibid.*, c. XIII, n. 19, col. 744).

pas douter, la divine Providence étend son action jusqu'à nous[1] ». Augustin place dans la bouche de Monique cette phrase qui résume tout ce qu'il enseigna jamais sur le mal et sur la Providence : « Pour moi, dit Monique, je ne pense pas que rien puisse arriver en dehors du plan divin. Que le mal soit produit, certes, cela n'est point imputable à l'action divine; mais la justice de Dieu ne laisse pas le mal en dehors de l'ordre; elle le ramène de force à la place qu'il a méritée[2]. » Et de larges parties du *De ordine* montrent, comme l'a fait Plotin, que, considérées dans le tout, les imperfections et les déchéances de certaines parties servent à l'harmonie universelle[3]. Enfin, au début des *Soliloques*, sont distillées ces précieuses formules : « O Dieu, qui ne faites point le mal, et qui faites que le mal soit pour que le pire ne soit pas. O Dieu, qui montrez à un petit nombre, à ceux qui se réfugient dans l'intelligence de l'être véritable, que le mal n'est rien. O Dieu, par qui l'ensemble des choses, même avec les imperfections, est parfait. O Dieu, qui jusqu'au bout de vos œuvres avez évité toute dissonance, en harmonisant les plus dégradées avec les plus parfaites[4]. »

1. « ... nihilque seu commodi seu incommodi contingit in parte, quod non conveniat et congruat universo » « ... Nam si divina providentia pertenditur usque ad nos, quod minime dubitandum est... » (*Contra Academicos*, l. I, c. I, n. 1, t. XXXII, col. 905-906).

2. « Ego, inquit, non puto nihil potuisse praeter Dei ordinem fieri, quia ipsum malum quod natum est, nullo modo Dei ordine natum est ; sed illa justitia id inordinatum esse non sivit, et in sibi meritum ordinem redegit et compulit » (*De ordine*, l. II, c. VII, n. 23, t. XXXII, col. 1005).

3. « Si autem mentis oculos erigens atque diffundens, simul universa collustret, nihil non ordinatum, suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet » (*De ordine*, l. II, c. IV, n. 11, col. 1000 [paroles de Licentius approuvées par Augustin]. Cf. *ibid.*, cc. IV-V; le livre Ier, per totum; et Plotin, *Ennéade III*, ll. II et III, surtout l. II, c. XIV).

4. « Deus qui malum non facis, et facis esse ne pessimum fiat. Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse. Deus per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est. Deus a quo dissonantia usque in extremum nulla est, cum deteriora melioribus concinunt » (*Soliloq.*, l. I, c. I, n. 2, col. 869).

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
MAY 24 1952

On pourrait signaler encore, dans les *Dialogues*, la marque néo-platonicienne de plusieurs théories secondaires[1]. On pourrait y relever un grand nombre de termes empruntés au vocabulaire plotinien[2]. Mais ces démonstrations moins décisives, plus extérieures, n'ajouteraient rien au fait établi dans les pages qui précèdent. Le fond de la pensée, dans les *Dialogues*, est inspiré par les doctrines que saint Augustin, dans les *Confessions*, témoigne avoir en effet découvertes avant la composition des *Dialogues*. Si l'on enlevait à ses premiers écrits tout ce qui va à affirmer ou à démontrer l'Être intelligible et immuable, sa présence créatrice dans le monde, les degrés de sa participation, les solutions qui en résultent

1. Par exemple l'importance accordée à la dialectique et aux études libérales (*De ordine*, l. I, c. VIII, n. 24, t. XXXII, col. 988, et *passim*) — la conception des démons, dans *Contra Academ.*, l. I, c. VII, nn. 20-21, col. 915-916, etc.

On citerait difficilement une doctrine d'Augustin, à cette époque, qui soit demeurée sous la seule influence chrétienne. Il n'a rien approfondi qu'avec le secours des lumières néo-platoniciennes. Cela est manifeste pour le dogme de la Trinité. Les vertus chrétiennes, foi, espérance et charité, nommées dès le *De beata vita* (c. IV, n. 35 fin., t. XXXII, col. 976), définies et étudiées un peu plus tard d'une façon parfaitement orthodoxe et sous l'inspiration du chap. XIII de la Ire aux Corinthiens, n'en sont pas moins colorées d'une teinte néo-platonicienne (*Solil.*, l. I, c. VI, n. 14, t. XXXII, col. 876-877).

5. Voici quelques exemples :

« Redeundum » (*Solil.*, l. I, c. I, n. 5, col. 872). — « Reditus » (*De beata vita*, n. 36, col. 976) ;

« Quamvis a Deo habeantur, non habent Deum » (*De beata vita, ibid.*, nn. 3-4) ;

« Recognoscere » — « recurrere » : *Contra Academ.*, l. II, n. 1, col. 905 ; Deus « patria » (*Solil.*, l. I, c. I. n. 4, col. 871).

Animas « a corpore sordibus oblitas » (*Contra Academicos*, l. III, c. XIX, n. 42, c. 956).

— « summus Deus » : le Père : vg. *ibid.*

— « divinus intellectus » : le Fils. *ibid.*

— « respicere patriam », *ibid.*, col. 957.

« ... quaerenti memetipsum » (*Solil*, l. I, n. 1, col. 869. Cf. *Ennéade V*, l. I, c. 1.)

« ... ut se noscat » *De ordine*, l. I, c. I, n. 3, col. 979, *item*.

Voir encore *De ordine*, l. II, c. XIX, n. 51, col. 1019, etc.

pour les problèmes de la connaissance, du bonheur, de la Providence et du mal, on en supprimerait l'âme. Or, c'est cela même, c'est cela seul que les *Confessions* font provenir de la lecture des livres « platoniciens ». Il n'est pas vrai que les écrits du catéchumène obligent à corriger le témoignage de l'évêque. Les *Confessions* ne sont ici que l'écho sonore, mais fidèle, des premiers *Dialogues*.

Article IV. — Rôle du christianisme pendant cette lecture.

A la date indiquée par lui, saint Augustin est donc parvenu à la possession des principes fondamentaux qui désormais dirigeront sa pensée. L'événement est capital dans l'histoire de son évolution, et l'on comprend la solennité avec laquelle il l'introduit : « Vous, Seigneur, dans votre immuable éternité, vous ne vous irritez pas contre nous pour toujours; vous avez pris en pitié la terre et la cendre, et il vous a plu de réformer mes difformités; et vous m'aiguillonniez intérieurement pour me rendre inquiet, jusqu'au jour où mon regard intérieur vous aurait perçu avec certitude[1]. » On comprend aussi avec quel soin il décrit ce fait, le commente, en cherche les raisons providentielles. S'il tient aussi, comme nous aurons à l'étudier, à en limiter l'influence, ce n'est pas sur le terrain de la pensée spéculative. Il nie seulement, avec beaucoup d'énergie, que les livres des « platoniciens » aient à eux seuls transformé sa vie morale. Mais, pour incomplète et pour inefficace que fût leur doctrine dans l'ordre du salut, elle n'en renfermait pas moins de très importantes vérités. On

1. « Tu vero, Domine, in aeternum manes, et non in aeternum irasceris nobis : quoniam miseratus es terram et cinerem, et placuit in conspectu tuo reformare deformia mea ; et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esses » (*Confes.*, l. VII, c. VIII, n. 12, t. XXXII, col. 740).

ne peut accuser l'auteur des *Confessions* de les avoir exposées sans relief ni sans enthousiasme.

§ 1. — Le polythéisme.

Maintenant, une question nouvelle s'impose à nous. Quelles réactions réciproques se produisaient, à ce moment décisif, entre la foi d'Augustin et la philosophie qu'il découvrait? Car, nous avons essayé de l'établir, quand le professeur milanais a pris en main les fameux livres, il adhérait par la foi à l'Église catholique. En toute âme vivante, mais particulièrement dans celle que nous étudions, une séparation par cloison étanche entre la soumission de l'esprit à une autorité religieuse, et l'étude de doctrines fondamentales sur l'âme et sur Dieu, est chose inconcevable. Peu de traits sont aussi caractéristiques de saint Augustin que l'unité de sa pensée. Philosophie, théologie, mystique, pastorale, histoire, toutes les sciences et tous les arts auxquels il s'adonne, s'unissent, se fondent, et s'amalgament de telle sorte au creuset de son intelligence qu'on ne peut plus les isoler. Nul ne conteste que son néo-platonisme n'ait influencé sa manière de comprendre le christianisme. Sa foi, récente encore, mais consciente et ferme, n'a-t-elle pas agi de son côté, pour déterminer, dès cette première rencontre, sa façon de voir et de juger le système de Plotin?

Et d'abord, sur un point important, les *Confessions* fournissent un témoignage explicite. Le néo-platonisme, qui devait finir dans la théurgie et le polythéisme militant, présentait déjà, nous l'avons noté, des tendances idolâtriques très marquées dans les livres mêmes qu'avait lus saint Augustin[1]. Le catéchumène dédaigna cette nourri-

1. « Et ideo legebam ibi etiam immutatam gloriam incorruptionis tuae in idola et varia simulacra, in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium » (*Ibid.*, c. IX, n. 15, col. 741). —

ture païenne[1]. Pourquoi? Il le déclare : parce qu'il était déjà venu de la gentilité dans l'héritage du Seigneur. Membre du peuple élu, il a pris seulement aux Égyptiens l'or qui leur venait de Dieu; et il a méprisé les idoles qu'ils en avaient faites[2]. C'est donc bien à sa foi catholique que saint Augustin a dû de dégager le néo-platonisme de ses attaches avec l'ancien culte. Même à s'en tenir à Plotin, une telle séparation n'allait pas sans conséquences importantes. On a montré en effet que le système de Plotin se présentait comme une interprétation nouvelle des mystères d'Eleusis[3]. Dès le premier instant, Augustin changeait la direction des tendances religieuses de la philosophie qu'il adoptait. La place occupée dans les *Ennéades* par les traditions païennes, il la donnait à l'influence du Christ.

§ 2. — **Adaptation inconsciente.**

Mais il y a plus. Quiconque, connaissant le néo-platonisme, parcourt l'exposé qu'en donnent les *Confessions*, croit bien plutôt en lire une adaptation ou une transposition. L'étonnement grandit si l'on admet du plotinisme

Sans doute, il ne faudrait pas serrer de trop près ces expressions pauliniennes (*ép. aux Romains*, c. I, vv. 21 et suiv.); mais elles garantissent, à n'en pouvoir douter, que les livres « platoniciens» recommandaient le culte des idoles.

1. « ... inveni haec ibi et non manducavi », *ibid.* — « Et non attendi in idola Ægyptiorum » (*Ibid.*, col. 742).

2. « ... et vocasti gentes in haereditatem tuam. Et ego ad te veneram ex gentibus, et intendi in aurum, quod ab Ægypto voluisti ut auferret populus tuus, quoniam tuum erat, ubicumque erat... Et non attendi in idola Ægyptiorum, quibus de auro tuo ministrabant, qui transmutaverunt veritatem Dei in mendacium et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori » (*Ibid* , col. 741-742. — Cf. *De quantit. animae*, c. XXXIV, t. XXXII, col. 1078).

3. M. F. Picavet : *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2e éd., Paris, 1907, pp. 94-100. Vg. p. 100 : Plotin « superpose sa philosophie à toutes les parties constitutives et essentielles des Mystères ».

les interprétations aujourd'hui courantes[1]. Le souci de Plotin, quand il traite des trois hypostases, ne semble-t-il pas être de les distinguer fortement, de hiérarchiser leur ordre de perfection, et spécialement de laisser une distance infinie entre l'Intelligence et l'Un[2]? Comment Au-

1. Par exemple, celles de Zeller : *Die Philos. der Griech. in ihrer geschicht. Entwick.* 3e Th. 2 Abt., 4e éd., Leipzig, 1903, pp. 520 sqq.; — de G. Rodier, art. *Plotin* dans la *Grande Encyclopédie.* — de Fuller, *The problem of Evil in Plotinus,* Cambridge, 1912. — Ces auteurs insistent d'une part sur le panthéisme du système, et d'autre part sur la distinction et l'inégalité des hypostases.

2. Soient les textes suivants : 1) « Comme l'Un est parfait, qu'il n'acquiert rien, qu'il n'a ni besoin ni désir, il a surabondé, pour ainsi dire, et cette surabondance a produit une nature différente. Cette nature différente de l'Un s'est tournée vers lui, et, par sa conversion, elle est arrivée à la plénitude. Puis, elle a eu la puissance de se contempler elle-même, et elle s'est ainsi déterminée comme Intelligence. » *Ennéade V,* l. II, c. 1 — trad. M.-N. Bouillet, t. II, pp. 26-27. La traduction souligne la distinction, qui dans le grec reste plus indéterminée : « ... καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. Τὸ δὲ γενόμενον... » (éd. Didot, Paris, 1855, p. 308, ll. 9-10).

2) Parlant de la conception qu'Aristote se fait du premier principe, pensée de la pensée, Plotin dit : « En affirmant qu'il se pense lui-même, il le fait déchoir du premier rang. » *Enn. V,* l. I, c. IX, trad. Bouillet, t. III, p. 21. (« οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ » éd. Didot, p. 305, l. 24.)

3) A propos de l'Intelligence : « Si cette nature est Dieu, elle n'est cependant que le second Dieu » *Enn. V,* l. V, c. III, Bouillet, t. III, p. 74. (« καὶ θεὸς αὕτη ἡ φύσις, καὶ θεὸς δεύτερος », Didot, p. 332, ll. 19-20.)

4) Au sujet de l'Un : « Cette chose n'est point l'Intelligence, elle est supérieure à l'Intelligence » *Enn. VI,* liv. IX, c. III, trad. Bouillet, t. III, p. 541. — Ici encore la traduction précise plus que Plotin : « οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ», Didot, p. 531, l. 29.

5) « Il faut, en effet, qu'il y ait un principe au-dessus de l'Intelligence : celle-ci aspire bien à être l'Un, mais elle n'est pas l'Un » *Enn.*, l. VI, l. IX, c. V, trad. Bouillet, t. III, p. 546 (... δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι, ἕν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἕν ... », Didot, p. 533, ll. 24-25.

6) Ajoutons un texte significatif, que nous traduisons nous-même. L'interprétation de Marsile Ficin (apud Salingiacum, 1540, fol. xxxv[2]), reproduite dans l'édition Didot, celles de Bouillet et de Saint-Hilaire nous semblent moins en accord avec la doctrine constante de Plotin : « Ce qui est au delà (du Beau), nous l'appelons la nature du Bien, ayant le Beau projeté au devant d'elle; de sorte qu'à parler en gros, le premier principe est beau. Mais si l'on distingue les intelligibles, on dira le Beau intelligible, le lieu des idées; et le Bien, ce qui est au delà, source et principe du Beau; ou bien, on mettra ensemble le premier Bien et le premier Beau; mais le Beau est là (dans le monde intelligible) ». « Τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν

gustin a-t-il pu être frappé, au contraire, de préférence, par les passages plus rares et qui paraissent de second plan, dans lesquels l'union des hypostases est célébrée? Comment le deuxième principe des *Ennéades*, l'Intelligence, si souvent déclarée inférieure à l'Un, différente de lui en nature, moins simple et moins parfaite, issue de l'Un de la même façon que tout le reste, comment est-elle devenue le Verbe vraiment Dieu, n'ayant, avec son Père, qu'une même nature? « J'ai découvert dans ces pages, exprimé diversement et de bien des manières, que le Fils est dans la forme du Père, et qu'il n'a pas regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu, car, par nature, il est une même chose avec lui[1]. » Quoi de plus formel? Et l'on n'a pas la ressource de conjecturer que saint Augustin n'a pas d'abord conçu d'une façon aussi rigoureuse l'égalité entre le Père et le Fils, et qu'il n'a accentué que dans la suite son opposition avec Plotin. On ne peut en effet se débarrasser aussi aisément de son affirmation qui est très catégorique. En pareille matière, il ne pouvait modifier ses conceptions sans en avoir conscience ; et s'il avait eu conscience d'avoir dû évoluer sur ce point, il aurait autrement rédigé ce passage des *Confessions*.

Puis, ne serait-il pas bien invraisemblable qu'à une époque où les discussions sur la Trinité avaient soulevé tant d'agitation, même dans le peuple, saint Augustin n'eût appris, ni des lèvres de Monique, ni dans ses rapports constants avec les chrétiens, ni au pied de la chaire d'Ambroise, l'essentiel de la doctrine catholique et, en

φύσιν, προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν · ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν. Διαιρῶν δὲ τὰ νοητά, τὸ μὲν νοητὸν καλὸν, τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον · τὸ δ'ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα, καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ · ἢ ἐν τῷ αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν πρῶτον θήσεται, πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν ». *Ennéade I*, l. VI, c. IX, fin; éd. Didot, p. 37, ll. 14-26. Bouillet, t. I, p. 113, après Wyttenbach, corrige le texte. A notre sens, cela n'est pas nécessaire.

1. « Indagavi quippe in illis litteris varie dictum et multis modis, quod sit Filius in forma Patris, non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, quia naturaliter idipsum est » (*Confes.*, l. VII, c. IX, n. 14, t. XXXII, col. 741.)

particulier, l'égalité de nature entre le Père et le Fils? Pour s'en tenir à Milan, la lutte entre ariens et catholiques faisait rage à l'époque même où Augustin s'y trouvait. C'est pendant les années 385 et 386 que saint Ambroise faisait face à Justine, et défendait les droits de son Église contre les prétentions ariennes. Tout le peuple chantait les hymnes où l'évêque avait condensé tout exprès la doctrine catholique de la Trinité[1].

Enfin, les écrits de Cassiciacum s'expriment sur ce point avec une grande netteté : « Le plein rassasiement des âmes, la vie heureuse, consiste à connaître pieusement et clairement celui qui nous amène à la Vérité, la Vérité dont nous jouissons, et la manière dont elle nous unit à la suprême Mesure. Ces trois choses ne forment, pour qui sait comprendre, qu'un seul Dieu et qu'une seule substance... Ma mère reconnut alors les mots profondément fixés dans sa mémoire, et comme s'éveillant dans sa foi, elle murmura avec joie ce vers de notre évêque : ô Trinité, protège ceux qui te prient![2] » Ces mots que reconnaît Monique, et qui excluent les erreurs variées, formulent explicitement l'unité substantielle de la Trinité. Décisif est aussi l'incident du *De ordine*. Le jeune Trygetius a hasardé une distinction entre la divinité du Père et

1. Cf. *Confes.*, l. IX, c. VII, n. 15, t. XXXII, col. 770. — Il est vrai qu'à cette époque, Augustin se croyait dans l'orthodoxie en comprenant les rapports du Verbe et de l'humanité dans le Christ à la manière de l'arien Photin. Mais l'arianisme concerne proprement le dogme de la Trinité, et non celui de l'Incarnation; une divergence inconsciente sur ce dernier ne pouvait empêcher Augustin de s'accorder sur le premier avec les catholiques.

2. « Illa est igitur plena satietas animorum, haec est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis, ostendunt. Hîc mater, recognitis verbis quae suae memoriae penitus inhaerebant, et quasi evigilans in fidem suam, versum illum sacerdotis nostri « Fove pre- « cantes Trinitas » laeta effudit » (*De beata vita*, c. IV, n. 35, t. XXXII, col. 976).

celle du Fils. Augustin le reprend sévèrement ; et le disciple, tout troublé, veut qu'on biffe ce qu'il a dit[1].

Saint Augustin a donc compris tout d'abord Plotin et ses disciples comme il dit l'avoir fait. Comment expliquer la transformation importante qu'il leur faisait ainsi subir?

§ 3. — Adaptation facilitée par Plotin.

Nous ne voyons qu'une solution satisfaisante. Elle paraît d'ailleurs toute naturelle si l'on s'est convaincu qu'Augustin était alors catholique par une adhésion de foi. Il était influencé dans sa lecture par ses croyances chrétiennes. Il cherchait dans Plotin l'intelligence des affirmations d'Ambroise. L'esprit ainsi orienté, il n'a guère remarqué chez ses auteurs « platoniciens », sauf l'idolâtrie, que ce qui en effet s'accordait avec l'enseignement catholique. Un mot des *Confessions* semble exprimer cet état d'esprit : « *Indagavi* », dit Augustin, terme que l'on traduirait bien ainsi : j'ai recherché, je me suis appliqué à découvrir, j'ai suivi à la piste. Avec cette pente, sa pensée trouvait, sous une grande variété d'expressions et de formes, les éclaircissements désirés.

Aujourd'hui, on lit souvent Plotin avec d'autres yeux. On tend à en extraire un système où le christianisme aurait beaucoup de peine à trouver son bien. Peut-être excède-t-on aussi, et le fait-on plus panthéiste, plus déterministe, et, dans le monde intelligible, plus morcelant qu'il n'a voulu l'être[2]. Ce n'était pas une opinion inouïe, au quatrième

1. Trygetius : « Deum enim quando nominamus non quasi mentibus ipse Christus occurrit, sed Pater... Et hic quidem Deus est, sed tamen proprie Patrem Deum dicimus. — Cui ego (Augustin) : Cohibe te potius, inquam; non enim Filius improprie Deus dicitur. At ille religione commotus, cum etiam verba sua scripta esse nollet... » (*De ordine*, l. I, c. x, n. 29, t. XXXII, col. 991).

2. M. Picavet nous semble réagir heureusement quand il écrit : « Faute de se souvenir que Plotin met à part le monde intelligible et n'y fait intervenir que le principe de perfection, on a parlé parfois de son panthéisme et

siècle, que celle de la concordance des néo-platoniciens avec les catholiques sur des points importants[1]. Lorsque Augustin, décrivant au futur évêque de Milan, Simplicien, les péripéties de son voyage vers la vérité, en vint à exposer sa rencontre avec les livres des « platoniciens », son interlocuteur, qui n'était pas un simple catéchumène, mais un catholique de longue date, un prêtre, d'une foi éclairée et exigeante comme le montre sa manière d'agir avec le rhéteur Victorin, se mit à le féliciter d'être si bien tombé; ces philosophes, en effet, lui dit-il, « insinuent de toute façon Dieu et son Verbe[2] ». Ici, encore, l'emploi du mot « insinuari » est à remarquer. Il indique qu'on ne trouve pas chez ces philosophes, explicitement, l'enseignement catholique sur Dieu et le Verbe, mais que leur doctrine concorde avec cet enseignement et aide à le comprendre. Un chrétien qui les lit les précise aisément, selon les formules de sa foi. Or, ainsi

de son fatalisme ... On n'a pas le droit de lui adresser des objections qui ne vaudraient que dans le cas où il eût fait entrer le monde intelligible dans les catégories d'Aristote » (*Esquisse d'une hist. des Philos. mediév.*, 2e édit., Paris, 1907, p. 51). Le même auteur parle, dans le même sens, dans l'*Annuaire* (*1917-1918*) *des Hautes Études, section des sc. relig. Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*, Paris, 1917, p. 23.

1. Dans la dernière étude que cite la note précédente, M. Picavet entreprend d'expliquer « les tendances plotiniennes des chrétiens », pp. 10-18 — et, quant au fait lui-même, il l'énonce ainsi : « On trouverait des formules et des idées plotiniennes chez tous ceux qui, après le concile de Nicée, en ont défendu ou simplement exposé les doctrines », p. 36.

2. Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros Platonicorum ... gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa hujus mundi; in istis autem omnibus modis insinuari Deum et ejus Verbum » (*Confes.*, l. VIII, c. 11, n. 3, t. XXXII, col. 750). Simplicien ne veut pas dire qu'Augustin aurait accepté alors, indifféremment, toute philosophie. Il le félicite simplement d'avoir rencontré celle qui pouvait l'éclairer et l'affermir dans sa foi, au lieu d'une doctrine qui l'aurait troublé ou distrait. — Avant d'accepter l'autorité de l'Église, Augustin avait étudié d'autres philosophies, au moins dans Cicéron. Il ne s'y était point fixé, parce que son besoin du Christ n'y trouvait pas satisfaction. L'action de Plotin a été efficace, au contraire, justement parce qu'elle pouvait s'harmoniser avec une foi chrétienne reconquise.

comprise et restreinte, la correspondance du néo-platonisme avec le christianisme dans la doctrine des deux premières hypostases, est, en effet, frappante. De quelque manière qu'on en explique l'origine et les progrès, elle existait depuis longtemps lorsque le professeur de Milan, redevenu catholique, lut les *Ennéades.*

Plotin nomme le Verbe. « L'Ame, dit-il, est le Verbe et l'Acte de l'Intelligence, comme l'Intelligence est le Verbe et l'Acte de l'Un[1]. » Et n'exprime-t-il pas, en quelque sorte, dans le morceau suivant, qu'au commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu, que rien n'a été fait sans lui, et qu'en lui toutes choses sont vie[2]? « Après avoir admiré le monde sensible en considérant sa grandeur et sa beauté, la régularité éternelle de son mouvement, les dieux visibles ou cachés, les animaux et les plantes qu'il renferme, qu'on s'élève à l'*archétype* de ce monde, à un monde plus vrai; qu'on y contemple tous les intelligibles qui sont éternels comme lui et qui y subsistent au sein de la science et de la vie parfaite. Là se trouve le vrai royaume de Saturne, qui n'est autre chose que l'Intelligence pure. Celle-ci embrasse, en effet, toute essence immortelle, toute intelligence, toute divinité, toute âme; et tout y est éternel et immuable. Pourquoi l'Intelligence changerait-elle puisque son état est heureux? A quoi aspirerait-elle puisqu'elle a tout en elle-même? Pourquoi voudrait-elle se développer, puisqu'elle est souverainement parfaite? Sa perfection est d'autant plus complète qu'elle ne renferme que des choses qui sont parfaites et qu'elle les pense; et elle les pense, non parce qu'elle cherche à les connaître, mais parce qu'elle les possède. Sa félicité n'a rien de contingent : l'Intelligence

1. Trad. Bouillet, t. III, p. 15. — *Ennéade V*, l. I, c. VI, circa fin) : οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ, καὶ ἐνεργεία τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου » (édit. Didot, Paris, 1855, p. 303, ll. 18-20).

2. Saint Augustin ponctuait ainsi : « ... quod factum est, in illo vita est » (c. *tract. 2 in Joan*, n. 16, t. XXXV, col. 1387).

possède tout dès l'éternité; elle est elle-même l'Éternité véritable, dont le Temps offre la mobile image dans la sphère de l'âme[1]. » Voici comment l'Intelligence est la lumière et la vérité : « Nous devons attribuer à l'intelligence véritable la possession intime de toutes les essences. C'est à cette condition seulement que l'intelligence pourra connaître, et connaître véritablement, sans être exposée à oublier ni à chercher autour d'elle; qu'elle sera le lieu où habitera la vérité, où subsisteront les essences; qu'elle aura la vie et la pensée, toutes choses qui doivent appartenir à cette nature bienheureuse — (sans quoi, on ne saurait trouver nulle part quelque chose qui méritât notre estime et notre respect). C'est à cette condition enfin que l'intelligence n'aura besoin ni de foi, ni de démonstration pour croire aux réalités : car elle est ces réalités mêmes, et elle a d'elle-même une conscience claire; elle voit quel est son principe, elle voit également ce qui est au-dessous d'elle et qu'elle engendre; elle sait que pour connaître sa propre nature elle ne doit ajouter foi à nul autre témoignage qu'au sien propre, qu'elle est essentiellement la réalité intelligible. *Elle est donc la vérité même*, dont l'essence est d'être conforme non à un objet étranger, mais à elle-même. En elle, l'être et ce qui en affirme l'existence ne font qu'un; la réalité s'y affirme elle-même[2]. » Et en résumé : « L'Intelligence, par cela même qu'elle est réellement, pense les êtres et les fait exister... Les intelligibles doivent exister antérieurement au monde, n'être pas des images des choses sensibles, être au contraire leurs archétypes et constituer l'essence de l'Intelligence[3]. »

1. *Enn. V*, l. I, c. IV; — trad. Bouillet, t. III, pp. 9-10; — éd. Didot, p. 300, l. 35 — p. 301 l. 11.

2. *Enn. V*, l. V, c. II — trad. Bouillet, t. III, pp. 73-74; — éd. Didot, p. 331, l. 48 — p. 332, l. 12 : « ὅ ἐστι τοῦτο καὶ λέγει. »

3. *Enn. V*, l. IX, c. V; — trad. Bouillet, t. III, p. 137 et p. 138; — éd. Didot, p. 363, ll. 36-37 et 364, l. 6-8.

Plotin ne dit-il pas même que le Verbe est égal au Père parce qu'il est avec lui une même chose? « Quand celui qui engendre est souverainement parfait, celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct[1]. » Cette formule pourrait passer telle quelle dans le symbole le plus précis de la foi catholique. Un grand théologien de la Trinité, contemporain de saint Augustin, la cite et la commente en ces termes : « Vous entendez de quelle manière il faut, selon lui, que celui qui est engendré ne fasse absolument qu'un avec celui qui l'engendre, n'en étant pas séparé, mais étant avec lui en continuité de nature, sans aucun intermédiaire, et ne s'en distinguant que par le fait d'être un autre, non pas certes quant à la nature, mais en ce sens qu'il y a entre celui qui engendre et celui qui est engendré cette seule différence que l'un a engendré et que l'autre a été engendré[2]. » Saint Augustin lui-même a continué jusqu'à la fin de comprendre Plotin dans un sens orthodoxe[3].

Si d'autres textes faisaient difficulté, on les interprétait sans doute à la lumière de ceux qui semblaient sans dis-

1. *Enn. V*, l. I, c. VI, fin ; — trad. Bouillet, t. III, p. 15 ; — éd. Didot, p. 303, ll. 26-28 : « Ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι. »

2. S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, l. VIII, dans Migne, PG., t. LXXVI, col. 920. Voir encore les textes suivants, qui insistent sur l'union des hypostases : — *Enn. V*, l. V, c. VIII : c'est une partie de l'Intelligence qui est supérieure à l'Intelligence ; — *Enn. III*, l. VIII, c. IX : cette union est semblable à celle d'une source avec les fleuves qu'elle forme.

3. On l'a vu dans les *Confessions*, écrites vers l'an 400. — En 416, il dit : « ... viderunt hoc quod dicit Joannes, quia per Verbum Dei facta sunt omnia. Nam inveniuntur et ista in libris philosophorum : et quia unigenitum Filium habet Deus, per quem sunt omnia ». — Malgré quelques apparences, c'est le même jugement qu'on lit dans le livre dixième de la *Cité de Dieu*, écrit après 415 (cc. XXIII-XXIV). — Quant au panthéisme des néo-platonieiens, il ressort du livre huitième du même ouvrage que saint Augustin ne l'a jamais aperçu (c. I, t. XLI, col. 225). — Ainsi, l'attitude de notre auteur à l'égard des philosophes a gardé plus d'unité qu'on ne le dit parfois (cf. L. Grandgeorge, *Saint Aug. et le Néo-Plat.*, Paris, 1896, p. 29).

cordance avec les expressions catholiques. Les mots les mieux définis laissent tant de jeu à une pensée subtile!

§ 4. — Adaptation facilitée par saint Ambroise.

D'une part, Plotin offrait donc des formules auxquelles on pouvait aisément donner un sens catholique; il faut ajouter que, d'autre part, des formules incontestablement catholiques dans la pensée de leurs auteurs, revêtaient souvent, au quatrième siècle, une apparence plotinienne. La situation se présente comme si des deux côtés on avait cherché l'accord. En particulier, la forme sous laquelle étaient parvenues à Augustin les croyances chrétiennes résultait d'un long contact de ces croyances avec la pensée alexandrine. La similitude de forme invitait à croire à la similitude de fond.

Saint Ambroise connaissait Philon, l'un des inspirateurs de Plotin, Origène, élève d'Ammonius Saccas en même temps que Plotin, et saint Basile, nourri de l'œuvre de Plotin. Il les utilisait largement. Il les transcrivait presque pendant de longues pages. Deux chapitres de son *De Fuga saeculi* copient, sauf de discrètes adaptations, le morceau de Philon sur les cités de refuge[1]. Les deux premiers livres de son commentaire de saint Luc font de fréquents emprunts aux homélies d'Origène; et son traité *De Spiritu Sancto* s'inspire de celui de saint Basile[2]. Par suite,

1. Cf. *De fuga saeculi*, cc. II et III, dans Migne, t. XIV, col. 571 sqq. (CSEL, vol. XXXII, pars II, pp. 165 sqq.) — et Philon (*De fuga et inventione* [alias, *De profugis*], n. 17 sqq.; editio minor Wendland, vol. III, Berlin, 1898, pp. 113 sqq). — Dès le début de son épiscopat, saint Ambroise avait pratiqué Philon. Les ouvrages *De Caïn et Abel* (375-378), le *De Noë et arca* (378) en offrent des traces reconnues (cf. les préfaces de l'édit. bénédict.). Philon est nommé dans le *De Paradiso* (c. IV, n. 25, Migne, t. XIV, col. 284).

2. Et aussi de Didyme (cf. Migne, t. XVI, col. 701-702, dans l'avis qui précède ce traité). — M.-N. Bouillet, au tome III de sa traduction des *Ennéades*, donne (pp. 644-650) un extrait important du traité de saint

la parole de l'évêque de Milan, conservée dans la mémoire d'Augustin, devait être plus aisément encore éveillée par les expressions néo-platoniciennes.

On s'en rendrait sans doute mieux compte, si l'on pouvait déterminer avec certitude les sermons que saint Augustin a entendus au pied de la chaire d'Ambroise[1]. La chronologie des œuvres de saint Ambroise est malheureusement bien incertaine. Toutefois, il semble qu'on risque peu de se tromper en pensant que le rhéteur de Milan, en 384 et 385, avant de rencontrer les néo-platoniciens, avait entendu une partie des sermons qui composent l'*Apologia prophetae David,* et les premiers livres de *l'Expositio evangelii secundum Lucam*[1]. Or, on trouve dans

Basile sur le Saint-Esprit, et il met en regard les passages de Plotin qu'imite cet extrait. L'imitation est souple ; le docteur cappadocien applique au Saint-Esprit, non seulement ce que Plotin dit de l'Ame, mais encore ce qu'il dit de l'Intelligence et de l'Un. Toutefois, l'inspiration plotinienne du passage semble indéniable.

1. Mgr Baunard, dans son *Histoire de saint Ambroise,* Paris, 1871, 2e éd., en 1872, au chap. IV, pp. 358 sqq., essaie de retrouver le dialogue que formaient les paroles de l'évêque avec les pensées de son auditeur. Ces pages sont suggestives ; mais, prises matériellement, elles sont inexactes. Elles suivent une chronologie communément rejetée, ou même certainement fausse. Ainsi, les sermons du *De Jacob,* s'adressant aux compétents, n'ont pas pu être entendus par Augustin avant sa conversion.

2. Depuis les Mauristes (dans leurs préfaces à ces traités, Migne, 1845, t. XIV, col. 851 et t. XV, col. 1527), on s'est généralement accordé à retenir ces dates. En particulier :

1) Pour l'*Apologia proph. David :* Max. Ihm (*Studia ambrosiana,* Lipsiae, 1889, p. 22) dit : « Intra annos igitur 383 et 385 scriptam dicemus » ; — Kellner (*Der hl. Ambrosius,* Regensburg, 1893, p. 131) écrit : « Ihre Entstehung scheint nämlich in das Jahr 384 zu fallen. » — Schenkl (CSEL, Vienne, 1897, vol. XXXII, pars II, p. XIII) : « certum est hoc opusculum intra a. 383 et 385 compósitum esse ». — Voici les raisons de cette date : L'évêque se lamente dans l'*Apologia* sur le meurtre encore récent d'un empereur (c. VI, n. 27). Il s'agit évidemment de l'assassinat de Gratien, perpétré au mois d'août 383. — D'autre part, au livre troisième (n. 38) de l'*Expositio in Luc.,* en 385, Ambroise parle d'un ouvrage où il a traité avec ampleur du meurtre d'Urie : c'est désigner assez clairement l'*Apologia proph. David.*

2) Pour l'*Expositio Evangelii secundum Lucam* (cf. Max. Ihm *Studia Ambrosiana,* Lipsiae, 1889, pp. 24-26, — C. Schenkl, CSEL, vol. XXXII,

ces deux ouvrages de quoi comprendre l'état d'âme d'Augustin à cette époque. D'une part, en effet, ils procèdent par affirmations décidées, appuyées, il est vrai, par d'abondants textes scripturaires, mais libres de toute démonstration philosophique proprement dite, et par suite peu apaisantes pour une intelligence inquiète ; d'autre part, de nombreuses expressions s'y rencontrent qui impliquent une interprétation philosophique et qui formaient des termes de liaison entre l'enseignement dogmatique de l'évêque et les livres des Alexandrins.

Qu'on lise les passages qui traitent de la Trinité, et qui visent d'ordinaire l'hérésie arienne. Le raisonnement n'y sert qu'à montrer le sens des textes de l'Écriture. Voici, par exemple, un extrait des plus explicites. C'est à propos du baptême de Jésus. « Considérons maintenant, disait Ambroise, le mystère de la Trinité. Nous affirmons qu'il n'y a qu'un Dieu, mais nous confessons que le Père est Dieu, et que le Fils est Dieu. En effet, alors qu'il était écrit : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul,* le Fils a dit qu'il n'était point seul : *Mais je ne suis point seul, car le Père est avec moi.* Et maintenant encore, il n'est point seul. Le Père atteste sa propre présence. Le Saint Esprit est aussi présent, car jamais il ne peut y avoir de séparation dans la Trinité... » Et l'orateur continue à citer l'Écriture[1].

pars IV, Vienne, 1902, p. IX) : — Au l. VII, nn. 52-53, saint Ambroise parle d'un évêque qui, sous une peau de brebis, est un loup dévorant. Il le fait responsable des lois sanglantes portées contre les fidèles, et de la menace du glaive qui est suspendue sur les villes. Il s'agit évidemment de l'évêque arien de Milan, Mercurinus, qui fut aussi nommé Auxence, et de l'édit de persécution que signa Valentinien, le 23 janvier 386. Les mêmes métaphores et les mêmes allusions se retrouvent en effet dans le sermon contre cet Auxence (n. 16). Comme Ambroise ne prêchait ce commentaire que le dimanche (*Confes.*, l. VI, c. III, n. 4), il est à croire qu'il l'avait commencé en 385.

1. « Nunc consideremus mysterium Trinitatis. Unum Deum dicimus, sed Patrem confitemur, et Filium Deum confitemur. Nam, cum scriptum sit : *Diliges Dominum Deum tuum, et ipsi soli servies;* negavit Filius

Comme ce procédé, de pure foi, pour ainsi dire, est plus austère et moins explicatif que celui de Plotin ! La manière du philosophe des *Ennéades* consiste à rendre raison des hypostases posées. Voici le ton qu'il prend : « Comment l'Intelligence voit-elle, et qui voit-elle? Comment est-elle sortie et née de l'Un, de manière qu'elle puisse le voir? Car maintenant *l'âme comprend qu'il est nécessaire que ces principes existent*..., etc.[1]. » Comme le procédé autoritaire de saint Ambroise diffère aussi de celui de saint Augustin, qui, dès les premiers temps de Cassiciacum, bien avant le génial effort rationnel de son *De Trinitate*, s'écriait : « Quelle est la sagesse véritable si ce n'est point la Sagesse de Dieu?... » et qui partait de cette découverte pour retrouver la Trinité entière[2] ! Plus nettement encore, il affirmait quelques années plus tard : « Si toute créature existe de quelque façon, si elle diffère extrêmement de ce qui n'est absolument rien, si elle est harmonieuse dans ses parties, *il faut aussi* que sa cause soit trine et lui donne d'être, d'être telle, et d'être accordée avec elle-même... *Il faut* donc que la Trinité soit, telle que la plus parfaite raison ne puisse trouver rien de plus grand, de plus lumineux, de plus heureux[3]. »

esse se solum dicens : *Sed non sum solus, Pater enim mecum est.* Nec nunc solus est ; Pater enim se adesse testatur. Adest et Spiritus sanctus nunquam enim potest a se Trinitas separari. Denique *apertum est cœlum, et descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba.* Quomodo ergo haeretici dicunt quia solus in cœlo est, qui non est solus in terris? » *Expos. evang. sec. Luc.*, l. II, n. 92, Migne, t. XV, col. 1587 (CSEL, vol. XXXII, pars IV, pp. 94-95). — Cf. *ibid.*, n. 12 ; et *Apologia proph. David.*, c. XIV, n. 71, etc. — Le peu de place accordé par saint Ambroise à la spéculation métaphysique a été remarqué par ses biographes. (Cf. Th. Forster, *Realencyclopedie für prot. Theol. und Kirche*, t. I, p. 445, l. 26.)

1. *Enn. V*, l. I, c. VI; trad. Bouillet, t. III, p. 12 — édit. Didot, p. 302, l. 15) : « Πῶς οὖν ὁρᾷ, καὶ τίνα, καὶ πῶς ὅλως ὑπέστη καὶ ἐξ ἐκείνου γέγονεν, ἵνα καὶ ὁρᾷ ; νῦν μὲν γὰρ τὴν ἀνάγκην τοῦ εἶναι ταῦτα ἡ ψυχὴ ἔχει... κ. τ. λ. » Voir aussi les textes cités plus haut.

2. *De beata vita*, c. IV, nn. 34-35, t. XXXII, col. 975-976.

3. « Universa igitur creatura, si et est quoquo modo, et ab eo quod om-

Et cependant, les paroles de saint Ambroise n'avaient pas pour seul effet d'aviver chez son auditeur inquiet le sentiment de son impuissance intellectuelle et le besoin de comprendre ce qu'il croyait ; par elles-mêmes, elles le disposaient à trouver ailleurs la lumière qu'il cherchait.

Quand il entendait insister sur l'invisibilité du Père, du Fils et de l'Esprit[1], cela le préparait à recevoir la doctrine du monde intelligible. C'est lui-même qui, aux premiers jours de Cassiciacum, note, comme une étape précédant ses lectures néo-platoniciennes, qu'il entendait souvent son évêque répéter que Dieu n'est rien de sensible, et qu'il y prêtait attention[2]. Quand on lui disait que David, « saisi par le désir de trouver la vérité, éleva son regard jusqu'aux sommets de son esprit, et, considérant l'avenir, il vit dans le Christ les trésors de la sagesse et de la science[3] » ; ou quand Dieu était appelé Lumière, Illuminateur, et l'Esprit Saint, esprit de la Vérité[4], cela le disposait à concevoir le Verbe Vérité. L'énergie avec laquelle était affirmée la transcendance divine[5] l'acclima-

nino nihil est plurimum distat, et suis partibus sibimet congruit, causam quoque ejus trinam esse oportet ; qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit ... Oportet ergo esse Trinitatem qua nihil praestantius, intelligentius et beatius invenire perfecta ratio potest » *De diversis quaestionibus LXXXIII* (écrit de 389 à 396), — qu. 18, t. XL, col. 15 ; — cf. dans le même sens : *De Musica*, l. VI, c. XVII, n. 56, t. XXXII, col. 1191, et *De vera religione*, c. XXXVI, n. 66, t. XXXIV, col. 151.

1. Saint Ambroise, vg. *Expos. evang. sec. Luc*, l. II, n. 94, Migne, t. XV, col. 1587 — et *ibid.*, l. I, nn. 24-27, t. XV, col. 1543-1545 : « Nec in loco Deus videtur, sed mundo corde » (n. 27, col. 1544 ; CSEL, vol. XXXII, pars IV, p. 27). Cf. S. Aug., *epist.* 148.

2. « *Animadverti* enim et saepe in sacerdotis nostri et aliquando in sermonibus tuis, cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum ... » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961).

3. « ... in superiora suae mentis extendit intuitum » (*Apolog. proph. David*, c. XII, n. 58 ; Migne, t. XIV, col. 875 ; CSEL, vol. XXXII, pars II, p. 339). — Cf. *Confes.*, l. VII, c. X, n. 16, t. XXXII, col. 742 : « et vidi ... supra mentem meam, lucem incommutabilem. »

4. *Apolog. proph. David*, c. XV, n. 73 ; Migne, t. XIV, col. 880, et *passim*.

5. « ... eam quae in Deo habitat plenitudinem divinitatis nemo conspexit,

tait aux développements des néo-platoniciens sur ce thème. Il écoutait le commentaire des textes scripturaires qui parlent du Verbe en des termes choisis pour des contemporains de Philon : le prologue de saint Jean[1], la phrase de l'Épître aux Hébreux sur la parole aiguisée comme un glaive, et dans laquelle saint Ambroise reconnaît le Verbe[2].

En un mot, l'évêque de Milan, qu'Augustin allait entendre avidement chaque dimanche, s'aidait, pour concevoir sa foi et pour la prêcher, des catégories alexandrines. Sans se livrer à des développements philosophiques, il employait des expressions qui relevaient d'une certaine philosophie. En écoutant Ambroise, Augustin entendait un écho de Philon, d'Origène, de saint Basile. En même temps qu'il s'instruisait des affirmations catholiques, objet de sa foi, il était préparé à en goûter l'interprétation néo-platonisante.

C'est pourquoi les néo-platoniciens l'intéressèrent. Ils n'étaient pas, comme les autres philosophes, hors de la pensée chrétienne. Sans doute, leur système ne recouvrait pas tout le champ des croyances catholiques ; sans doute, aux yeux du catéchumène croyant, la grossière erreur de l'idolâtrie viciait leur doctrine. Mais sur des points de grande importance, sur le Père et sur le Fils, sur l'invisible et sur le mal, ils entraient aisément dans le cadre des symboles chrétiens. Ils les éclairaient, ils les confirmaient de mille manières. Augustin accepta d'enthousiasme les grandes lignes du néo-platonisme parce que, tel qu'il le comprenait, sa foi s'en accommodait et s'y illuminait.

L'opinion si répandue, qui veut que saint Augustin soit

nemo mente aut oculis comprehendit » (*Expos. evang. sec. Luc.*, l. I, n. 25; Migne, t. XV, col. 1544, CSEL, vol. XXXII, pars IV, p. 26).

1. *Expos. evang. sec. Luc.*, l. II, n. 40; Migne, t. XV, col. 1567; CSEL, vol. XXXII, pars IV, p. 62.

2. *Ibid.*, n. 61 ; Migne, col. 1574; CSEL, p. 74.

devenu néo-platonicien, sans aucune intervention du christianisme, et qu'il ait été ensuite conduit à la foi par le néo-platonisme, nous paraît être une erreur. Il n'est pas vrai qu'il se soit fait chrétien parce qu'il était néo-platonicien. Il serait plus vrai de dire qu'il est devenu néo-platonicien parce qu'il était chrétien. Mais ces formules sont simplistes. La vérité est que le fils de Monique est redevenu chrétien parce que certaines évidences, groupées autour du fait de l'Église, se sont imposées à son esprit, et qu'il a ensuite accepté beaucoup d'idées néo-platoniciennes parce que ces idées lui ont paru à la fois justes et lumineuses en elles-mêmes, et en accord, dans leurs conclusions, avec sa foi. Il y a peut-être quelque complexité dans son cas, mais aucune rareté. Le croyant qui s'attache à une philosophie ne peut guère procéder d'une autre sorte.

CHAPITRE III

La conversion de saint Augustin.

Nous arrivons au centre de notre étude. Sous quelle influence, et au profit de quelle doctrine s'est opéré le changement de vie qu'on appelle la conversion de saint Augustin? Est-ce un effet du néo-platonisme dont son esprit s'était pénétré avec tant de joie? Est-ce une victoire du christianisme? Et si les deux influences ont joué, à laquelle revient la part caractéristique et la direction?

La question est décisive. Si le rhéteur de Milan, en transformant sa conduite, s'est converti, avant tout, au néo-platonisme, il faudra naturellement donner à cette doctrine, pour des années, la maîtrise dans l'organisation de ses pensées. On devra, au contraire, attribuer cette maîtrise à l'Église si l'idéal qui l'a attiré et les forces qui l'y ont soumis appartiennent au christianisme.

Les résultats précédemment acquis nous aideront puissamment dans la recherche de la vérité sur ce point d'histoire.

Article I. — De la lecture des néo-platoniciens à la scène du jardin, d'après les « Confessions ».

Essayons d'abord de bien saisir l'exposé des *Confessions*.

§ 1. — Erreur sur l'Incarnation et orgueil de l'esprit.

Au moment où s'achevaient ses premières méditations sur les livres des « platoniciens », Augustin adhérait par la foi à l'Église catholique, et il possédait une intelligence de certains dogmes qui le satisfaisait et l'enthousiasmait. Mais il note à cet endroit une lacune déconcertante dans sa formation chrétienne. Il ne croyait pas encore à la divinité proprement dite de Jésus-Christ. Certes, il ne le regardait pas comme un homme ordinaire. Le Christ était né miraculeusement d'une vierge. La Providence l'avait proposé aux hommes comme un exemple qui les engageait à mépriser ce qui passe pour acquérir l'immortalité, et c'est pourquoi elle lui avait donné dans le monde une autorité si considérable. Il réalisait un type supérieur d'humanité; il participait à la Sagesse avec une perfection et une plénitude qu'aucun autre homme n'égalait. Mais enfin, ce n'était qu'un homme. Il était uni au Verbe d'une manière unique. Il n'était pas le Verbe. Augustin pensait comme Photin[1].

Le plus étrange, c'est qu'il croyait penser selon la foi catholique. Plus tard seulement, il apprit combien son hérésie inconsciente s'éloignait de l'orthodoxie[2]. Monique

1. « ... tantumque sentiebam de Domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiae viro, cui nullus posset aequari... » etc. (*Confes.*, l. VII, c. XIX, n. 25, t. XXXII, col. 746).

2. « ... posterius didicisse me fateor, in eo quod Verbum caro factum est quomodo catholica veritas a Photini falsitate dirimatur. » *Ibid.*

ne lui avait donc pas inculqué dans son enfance ce point fondamental du christianisme? Ne connaissait-il pas le symbole de Nicée[1]? N'avait-il pas entendu saint Ambroise répéter avec insistance et netteté : le Christ, c'est le Verbe[2]? Ignorait-il la déclaration de saint Jean : *Et Verbum caro factum est?* Comment le supposer? Mais il interprétait toutes ces déclarations selon l'idée qu'il se faisait de l'incarnation, et qu'il regardait comme la seule possible. Parce que les évangiles l'obligeaient à reconnaître en Jésus un homme complet[3], il n'imaginait pas qu'entre cette humanité intégrale et le Verbe une union fût concevable, qui ne se réduisît pas à une simple union morale. Photin lui-même n'avait pas rejeté le prologue de saint Jean. La seule phrase de lui qui nous reste en commente le début[4]. Tant il est difficile aux formules les plus explicites d'exclure une opinion qui veut à tout prix s'accorder avec elles, surtout peut-être, comme c'était le cas d'Augustin, quand la possibilité d'une divergence n'est pas même soupçonnée!

Saint Augustin insiste beaucoup sur l'obstacle que formait cette lacune au progrès ultérieur de son âme[5]. Son adhésion à l'Église et à l'Écriture y perdait non seule-

1. « Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei... Deum verum de Deo vero... qui propter nostram salutem descendit, incarnatus est, et homo factus est, et passus est... » (Denzinger, *Enchir. symbol.*, 10e éd., n. 54).

2. « Christus est Verbum » *Expos. evang. sec. Luc.*, l. I, n. 40; Migne, t. XV, col. 1549 (CSEL, vol. XXXII, pars IV, p. 36). — *Ibid.*, au n. 13, Photin est pris à partie (cf. *ibid.*, l. II. n. 26, n. 53; — l. III, n. 11, etc.).

3. « ... vera scripta sunt... » (*Confes.*, l. VII, c. XIX, n. 25, t. XXXII, col. 746).

4. Cette phrase est citée par Nestorius, *sermo XVIII* (Loofs, *Nestoriana*, S. 305, 7 sqq. : « vides quia (Joannes) Deum Verbum aliquando Deum, aliquando Verbum appellat, tanquam extentum atque collectum » (cf. Loofs, *Leitfaden*, 4e éd., Halle, 1906, p. 251). — Photin de Sirmium, disciple de Marcel d'Ancyre, avait été condamné par deux synodes de Milan, vers 345 et 347.

5. *Confes.*, l. VII, cc. XVIII-XXI. Voir aussi les cc. IX-X, et *passim*.

ment en intimité, mais aussi en efficacité. Le néo-platonisme, incapable de lui enseigner l'incarnation du Verbe, était, par là même, impuissant à le guérir. L'auteur des *Confessions* le montre en de longs développements dont on peut présenter comme il suit le sens général.

Comment s'offrait à lui, à ce moment, le problème de l'action? De quoi ressentait-il le besoin et le désir? Ce n'était plus de connaître le but de la vie. Il avait admis par sa foi, il avait compris par ses lectures et par ses réflexions, que la contemplation de Dieu est le bien de l'homme. C'est la patrie, le lieu du bonheur. Il ne cherchait plus à voir Dieu des yeux du corps, ni à l'imaginer. Il savait qu'on l'atteint seulement par la partie supérieure de l'âme, en fixant le regard intérieur sur la lumière qui de plus haut descend sur l'esprit[1]. En de courts instants, il avait réussi à donner à sa pensée assez d'intériorité et d'élévation pour réaliser cette vision. Il avait expérimenté combien elle apaise et béatifie. Mais il n'avait pas pu se maintenir à une telle hauteur. Il était revenu à ses pensées et à ses affections ordinaires, ne gardant de son contact avec Dieu qu'un souvenir embaumé[2]. Pour persévérer dans la possession amoureuse de Dieu, il fallait une âme purifiée, une âme qui ne fût point encombrée d'images, de désirs et de soucis terrestres.

Or, Augustin aimait la terre. Il voulait avancer dans les honneurs. Il gardait la femme qui avait remplacé la mère d'Adéodat. Sa volonté de chercher Dieu était moins forte que ses attraits sensibles. Comment renverser cet équilibre et faire plus lourd le plateau du meilleur vouloir? Comment couper des attaches trop aimées? Un

1. *Confessions*, l. VII, c. x.

2. *Ibid.*, c. xvii, n. 23, col. 745: « Tunc vero invisibilia tua, per ea quae facta sunt, intellecta conspexi ; sed aciem figere non evalui : et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memorian, et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum possem. »

secours extérieur, l'aide divine était nécessaire. Augustin ignorait encore ce point essentiel. Sans doute, il avait reconnu que la Providence se devait d'éclairer les hommes et de donner à la vérité quelque signe qui la révélât. Cette pensée l'avait amené à l'Église, à qui il avait été permis d'attirer une si grande portion de l'humanité. Mais que nous soyons incapables de notre salut individuel si le bras de Dieu ne nous porte, il ne le soupçonnait pas. Au contraire, le progrès intellectuel qu'il venait d'accomplir l'avait rempli de suffisance. Il se complaisait dans ses lumières nouvelles ; il prétendait qu'on le considérât comme un sage[1]. Qui lui enseignerait l'humilité? qui lui apprendrait son besoin de la grâce? Certes, ce ne pouvaient être les néo-platoniciens. Ils montraient la patrie, mais sans indiquer le bon chemin qui y mène[2]. L'incarnation, comprise dans sa vérité intégrale, pouvait seule crever son enflure ; les abaissements de la divinité, inconnus aux philosophes, l'obligeraient à s'abaisser lui-même et à reconnaître sa misère. La grâce alors le relèverait[3].

§ 2. — **Étude de l'Écriture.**

C'est un assez long temps après avoir lu Plotin et ses disciples, qu'Augustin a corrigé son idée photinienne de l'incarnation. Probablement, le hasard d'une conversation avec des catholiques, ou celui d'un passage plus net d'un sermon de saint Ambroise lui ont apporté un commen-

1. « Jam enim coeperam velle videri sapiens, plenus poena mea ; et non flebam, insuper et inflabar scientia » (*Confes.*, l. VII, c. xx, n. 26, t. XXXII, col. 747).

2. « Et aliud est de sylvestri cacumine videre patriam pacis, et iter ad eam non invenire, et frustra conari per invia... et aliud est tenere viam illuc ducentem » (*ibid.*, c. xxi, n. 27, fin, col. 748).

3. « ... ne fiducia sua progrederentur longius, sed potius infirmarentur videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pelliceae nostrae, et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens levaret eos » (*ibid.*, c. xviii, n. 24, col. 745-746).

cement de lumière. Sans cela, n'aurait-il pas échappé aux formules de saint Paul comme il avait échappé à tant d'autres? Mais, une fois averti, la lecture de la Bible et particulièrement des épîtres de l'apôtre Paul, ont pris pour lui un sens tout nouveau. Les vérités comprises avec l'aide des néo-platoniciens s'y trouvaient toutes, mais baignant dans une autre lumière. En même temps étaient révélées, en effet, la misère de l'homme déchu, et la miséricorde du Christ Sauveur[1]. Désormais, c'est dans la voie montrée par les Écritures qu'Augustin a marché vers la conversion du cœur.

En écrivant les chapitres que nous venons de résumer, l'auteur des *Confessions* a voulu inculquer une doctrine. Les faits qu'il raconte ne se présentent pas à l'état brut; ils sont incorporés à une théorie qui les interprète. Mais on peut les dégager de leur commentaire; et voici en quoi consiste alors le témoignage de saint Augustin. Il a lu les épîtres de saint Paul après les livres des néo-platoniciens. Ceux-ci, tout en lui procurant des clartés décisives, ne lui ont pas facilité la réforme de sa vie. A ses autres misères, ils ont ajouté l'orgueil. L'Écriture l'a ému plus profondément encore que les écrits néo-platoniciens. Il y a découvert, adoucie par une onction suave et par une perpétuelle exhortation à la confiance en Dieu, une leçon d'humilité. Il ne dit pas seulement, en effet, que cette leçon s'y trouve; il affirme qu'il l'y a trouvée à cette époque, et qu'elle s'enfonçait merveilleusement dans son cœur[2].

1. « ... et inveni quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici; ut qui videt, non sic glorietur quasi non acceperit, non solum id quod videt, sed etiam ut videat » (*Confes.*, l. VII, c. XXI, n. 27, col. 747).

2. « Haec mihi inviscerabantur miris modis, cum minimum apostolorum tuorum legerem » (*ibid.*, col. 748. — Cf. l. VIII, c. IV, n. 11, col. 753).

§ 3. — Les exemples chrétiens.

Tout le récit des *Confessions*, à partir de cet instant, ne fait que montrer en œuvre l'influence chrétienne. Il commence par rappeler le caractère pratique du travail qui restait à faire. Augustin ne cherchait pas une certitude plus assurée, mais une volonté plus ferme. Il avait sur Dieu les lumières essentielles. Il connaissait le Christ sauveur, et il l'aimait. Une seule chose lui manquait : le courage des renoncements nécessaires[1]. La démarche qu'il s'agissait d'accomplir, il l'appelle : la rupture de ses liens, l'entrée dans la voie du Seigneur, l'emplette de la perle précieuse, l'abandon du siècle pour l'Église, le mépris du monde pour le service de Dieu, le don du cœur à l'amour de Dieu[2]. Ces expressions ne peuvent se rapporter qu'à un changement d'une portée exceptionnelle. C'est qu'Augustin ne voulait pas s'en tenir au minimum requis pour le salut. En pareille matière, c'est le mieux qui l'attirait. Le célibat était compris dans l'idéal à réaliser. Sans nier que l'aversion des néo-platoniciens pour le sensible l'ait préparé à un tel sacrifice, il déclare qu'il en avait conçu la pensée sous l'influence de l'Évangile et des conseils de l'apôtre[3]. Au sens d'aujourd'hui, ce n'était

1. « ... dubitatio tamen omnis de incorruptibili substantia, quod ab illa esset omnis substantia, ablata mihi erat, nec *certior de te*, sed *stabilior in te* esse cupiebam. De mea vero temporali vita nutabant omnia, et mundandum erat cor a fermento veteri ; et placebat via ipse Salvator et ire per ejus angustias adhuc pigebat » (*Confes.*, l. VIII, c. 1, n. 1, t. XXXII, col. 749).

2. « Dirupisti vincula mea... Quomodo dirupisti ea narrabo » (*ibid.*, col. 748). — « Et inveneram jam bonam margaritam ; et venditis omnibus quae haberem, emenda erat, et dubitabam » (c. 1, n. 2, col. 749). — « ... contempto saeculo servire tibi ... » c. v, n. 11, col. 754. — « ... tuae caritati me dedere ... » (*ibid.*, n. 12).

3. « Nec me prohibebat apostolus conjugari, quamvis exhortaretur ad melius » ... — « ... audieram ex ore veritatis esse spadones, qui seipsos absciderunt propter regnum coelorum » (l. VIII, c. 1, n. 2, col. 749). Avant de lire les néo-platoniciens, Augustin avait été exhorté au célibat par son ami Alype (*Confes.*, l. VI, c. 12).

pas vers la vie simplement chrétienne, c'était vers la vie religieuse que tendaient ses aspirations. Il sentait que toutes ses misères tenaient à sa tentative de servir Dieu dans la voie commune[1]. Mais l'amour charnel le serrait encore fortement dans ses chaînes[2]. Alors se sont produits les incidents qui devaient le libérer.

C'est d'abord sa visite à Simplicien, le père d'Ambroise dans la vie spirituelle et son futur successeur sur le siège de Milan. Augustin lui raconte l'histoire de ses pensées. Simplicien voit très bien où en est le jeune rhéteur. Il lui parle de Victorin, et Augustin se rend compte que c'est à titre d'exemple[3]. Victorin, à force de lire les Écritures était devenu chrétien d'esprit et de cœur, et il le déclarait à Simplicien. Mais, au gré de celui-ci, il lui manquait beaucoup encore : il devait rompre avec ses anciens amis, faire une profession publique de sa foi, et recevoir le baptême. Victorin, aux acclamations des chrétiens de Rome, se soumit et accomplit généreusement ces démarches d'ordre pratique[4]. De même, Augustin ne peut plus s'excuser sur un manque de lumière ; ses convictions sont acquises[5]. A la vérité qui se manifeste à lui de toutes parts, il ne trouve absolument rien à objecter ; son unique ressource est de demander un délai, comme un dormeur qui veut se lever, mais n'en a pas le courage. « Encore un moment », soupire-t-il, et le moment s'éternise[6]. Il ne

1. « Sed ego infirmior eligebam molliorem locum ; et propter hoc unum volvebar in caeteris languidus ... » (l. VIII, c. 1, n. 2, col. 749).

2. « ... adhuc tenaciter colligabar ex femina » (*ibid.*).

3. « ... Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum : ad hoc enim et ille narraverat » (l. VIII, c. v, n. 10, col. 753).

4. *Ibid.*, c. 11.

5. « ... et non erat jam illa excusatio, qua videri mihi solebam propterea me nondum contempto saeculo servire tibi, quia incerta mihi esset perceptio veritatis ; jam enim et ipsa certa erat » (l. VIII, c. v, n. 11, t. XXXII, col. 754).

6. « ... et undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino quid responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta : modo,

lui manque que de s'exécuter, c'est-à-dire, comme il précise lui-même, de se vouer à la virginité et de renoncer aux carrières profanes[1]. Déjà, il passe à l'église les rares loisirs que lui laissent ses fonctions[2], et il s'applique avec un soin extrême à l'étude de saint Paul[3].

Cependant il résiste encore. Entre cet état de lutte et de défaite, et la scène du jardin, les *Confessions* ne placent qu'un seul événement : la visite de Pontitianus. Cet ami, officier du palais impérial, révèle à Augustin la vie monastique. Il raconte l'histoire de saint Antoine, il parle des déserts peuplés de communautés, il dit qu'aux portes de Milan, Ambroise abrite un monastère. A Trèves, vient-il à raconter, deux soldats, ses compagnons, entrèrent par hasard dans un ermitage, et y trouvèrent la *Vie* de saint Antoine. L'un d'eux la prend, la lit, et déclare qu'il se fait moine. L'autre l'imite ; et leurs fiancées se consacrent à la virginité[4].

§ 4. — La crise.

Pendant même que Pontitianus parlait, le combat définitif avait commencé, et il déchirait l'âme d'Augustin. Nous n'avons pas ici à reproduire des pages que tout le monde a lues, mais seulement à dégager, en les arrachant au développement qui les rend si pathétiques, les idées qui ont amené la victoire. Elles sont simples, et se résument en une antithèse. Sans longue préparation ni culture

ecce modo, sine paululum. Sed modo et modo non habebat modum, et sine paululum in longum ibat » (*ibid.*, n. 12).

1. « Et de vinculo quidem desiderii concubitus, quo arctissimo tenebar, et saecularium negotiorum servitute quemadmodum exemeris narrabo ... » (*Confes.*, l. VIII, c. VI, n. 13, col. 754).

2. « Frequentabam ecclesiam tuam, quantum vacabat ab eis negotiis sub quorum pondere gemebam » (*ibid.*).

3. « Cui ego cum indicassem illis me Scripturis curam maximam impendere ... » (l. VIII, c. VI, n. 14, col. 755).

4. *Ibid.*, c. VI.

raffinée, des hommes et des femmes ont embrassé en foule la continence afin de ne vivre plus que pour les vrais biens : et Augustin après tant d'études, après tant de soupirs vers la sagesse, maintenant qu'il sait en toute certitude où elle se trouve, Augustin n'a pas le courage de se livrer à elle, dans la virginité et l'éloignement du siècle! Du fond de l'humiliation et de la honte où l'a plongé la perception aiguë de ce contraste, il crie vers le secours divin. Il entend une voix d'enfant qui répète : « Prends et lis! » Comme sur une invitation providentielle, il prend le livre des Epîtres, et lit la première phrase qui s'offre à lui : c'est un appel à la continence. A l'instant même, c'en est fait; la lutte cesse; une volonté nouvelle, tranquille, ferme, entière, est née en lui. Lui qui vivait dans une union irrégulière, il renonce même au mariage. Lui que l'ambition soutenait, il renonce à sa profession.

§ 5. — Conclusions.

Dans ce long témoignage d'Augustin, deux attestations se détachent avec un relief très accusé :

C'est d'abord que, depuis la lecture qu'il a faite des néo-platoniciens jusqu'à la scène du jardin, il ne cherchait plus à découvrir la vérité, mais à vivre selon la vérité découverte. Il n'était plus question que d'amener la volonté à se mettre au pas de l'intelligence. Augustin n'est donc pas devenu chrétien pendant ce temps; et comme on ne peut douter, qu'à son témoignage, il ne fût chrétien à l'instant de sa conversion totale, il faut reconnaître que, d'après les *Confessions*, son esprit s'était soumis à la foi chrétienne avant de s'ouvrir au néo-platonisme. Ainsi, la suite du récit d'Augustin suppose la vérité de nos conclusions précédentes.

Avec plus d'insistance encore, Augustin proteste que ce

n'est pas l'influence néo-platonicienne qui a déterminé sa transformation morale. Sans doute, Plotin l'a aidé à comprendre ce qu'était cette contemplation de Dieu que néo-platoniciens et chrétiens s'accordaient à assigner pour fin à l'activité humaine. Mais Plotin ne lui a donné ni l'humilité ni la force nécessaires pour l'œuvre de purification. C'est l'Ecriture ; c'est la vie des parfaits chrétiens, celle de Victorin, celle d'Antoine, celle des moines ; c'est la prière ; c'est une exhortation providentielle de saint Paul, qui l'ont renouvelé. Par suite, l'idéal auquel il s'est voué est un idéal spécifiquement chrétien, et c'est bien la perfection chrétienne qu'il s'est résolu à pratiquer.

Tel est le témoignage dont nous avons maintenant à apprécier la valeur.

Article II. — Examen du récit des « Confessions ».

§ 1. — Évolution rationnelle et cohérente avec le reste des « Confessions ».

Beaucoup de défiances à l'endroit de ce récit des *Confessions* semblent être nées d'une erreur d'interprétation qu'il importe d'exclure tout d'abord.

Des préoccupations littéraires et oratoires ont souvent amené les panégyristes de saint Augustin à représenter sa conversion comme une transformation soudaine et totale de sa personnalité. Entre l'instant où Augustin, sur l'invitation du « tolle, lege », a ouvert le livre des Épîtres, et l'instant où il l'a fermé, un coup de théâtre se serait produit qui aurait tout anéanti de ses pensées et de ses tendances antérieures. Égaré et pécheur jusque-là, il serait brusquement devenu la merveille de sainteté que les siècles ont admirée. Sa vie serait coupée en deux périodes qu'aucun lien rationnel ne réunirait. Un miracle, que rien ne préparait, aurait d'un seul coup créé un

Augustin nouveau. On se croyait autorisé à comprendre de la sorte saint Augustin, par le fait qu'il attribue sa conversion à l'action de Dieu et de l'Église.

Mais le récit des *Confessions* est tout autre[1]. Son auteur n'est aucunement responsable de ces imaginations. Il ne se dépeint pas comme un enfant prodigue passant sans transition des bas-fonds de l'erreur et du vice aux purs sommets de la vérité et de la perfection. Il note au contraire avec le plus grand soin les moindres progrès de son ascension ; il décrit non seulement les événements extérieurs qui le font avancer, mais il s'enfonce dans l'analyse de ses pensées, et il montre par quel lent travail s'éclaire peu à peu son intelligence. Plusieurs, fois il s'arrête pour fixer avec précision l'état d'âme auquel il est parvenu. Après la lecture de l'*Hortensius*, il a commencé, dit-il, à se lever pour le retour à Dieu[2]; à Carthage, il découvre

1. A. Harnack ne l'a pas suffisamment remarqué. Certes, il n'a pas vu dans les *Confessions* le roman simpliste du coup de foudre séparant deux Augustins étrangers l'un à l'autre. Mais il accuse pourtant saint Augustin d'avoir donné lui-même lieu à cette légende, en opposant trop vivement les deux périodes de sa vie, et en n'indiquant le lien qui les unit que comme malgré lui, ou ailleurs que dans les *Confessions*. Il écrit : « In seinem aüsseren Leben stellt sich das als ein Bruch mit seiner Vergangenheit dar, und so hat er es selbst geschildert; *er sieht nur einen Contrast* zwischen dem Einst und dem Jetzt. Aber in seinem inneren Leben erscheint uns *trotzt seiner eigenen Darstellung Alles in verständlicher Entwickelung* » (*Augustin's Confessionen*, 2e éd., Giessen, 1895, p. 16) — et encore : « Der Mann, der hier zu uns spricht, muss in seinem Buche *wider seinen Willen* Zeugniss davon ablegen, dass er vor seiner Bekehrung unablässig nach Wahrheit und nach sittlicher Kraft gestrebt hat, und andererseits zeigen die zahlreichen Schriften, die er unmittelbach nach dem Bruche geschrieben hat, dass dieser keineswegs so vollkommen war, wie ihn die Confessionen darstellen. » *Ibid.* (Nous avons souligné). C'est bien de cette interprétation que semble être sortie l'idée de raconter l'histoire de saint Augustin autrement qu'il ne l'a fait lui-même, et d'opposer les *Dialogues* aux *Confessions*. — Hans Becker (*Augustin. — Studien zu seiner geistigen Entwickelung*, Leipzig, 1908, p. 8), dit que saint Augustin parle du temps qui précède sa conversion « als ob in jenen früheren Jahren nur Schatten und kein Licht zu sehen wäre ».

2. « Surgere cœperam ut ad te redirem » (*Confes.*, l. III, c. IV, n. 7, t. XXXII, col. 685).

dans le tourbillon fumeux de ses sentiments l'étincelle de sa probité professionnelle[1]; il scrute dans quelle mesure, à Rome, il reste encore attaché au manichéisme, et pour quelles raisons[2]; il note les premières impressions qu'excite en lui la parole d'Ambroise[3], et il suit, degré par degré, son évolution jusqu'au recouvrement de sa foi dans les Écritures catholiques[4]; il étudie ensuite longuement sa position intellectuelle en face des grands problèmes[5], et, avec un détail également soigné, le progrès que lui font accomplir les livres des « platoniciens[6] », et les livres saints[7]; puis il raconte l'ardeur d'imitation qu'avait allumée en lui l'exemple de Victorin[8]; et ce n'est qu'après avoir relevé tant d'empreintes successives de sa marche en avant qu'il arrive à la scène du jardin et à l'instant du pas décisif.

Là encore, avec quelle lente progression il voit déferler les vagues de ses pensées! Il entre dans l'intérieur de chaque idée; il en observe le mouvement intime; il montre comment ce mouvement le pousse dans une idée nouvelle, plus active encore; il fait assister à l'accroissement continu de sa force volontaire[9]. Enfin, il sent si bien qu'au point où il en était venu, sa conversion totale était logique, normale, rationnelle, qu'il s'arrête, comme

1. « Vidisti... in multo fumo scintillantem fidem meam » (l. IV, c. II, n. 2, col. 693).

2. L. V, c. X, nn. 18-20, col. 714-715. Soit: « ... eaque ipsa quibus si nihil melius reperirem, contentus esse decreveram, jam remissius negligentiusque retinebam... » — Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram... ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei. »

3. L. V, c. XIV.

4. Surtout l. VI, c. V, n. 7, col. 722-723.

5. L. VII, cc. I-VII.

6. L. VII, cc. VIII-XX.

7. L. VII, c. XXI.

8. L. VIII, c. V, n. 10, col. 753.

9. Cf. le récit entier de la scène, mais spécialement c. VII, nn. 18-19; c. XI et c. XII, n. 28.

devant un prodige et un mystère, et il examine pourquoi elle ne se faisait pas. Comment une démarche peut-elle être reconnue comme la meilleure, comme nécessaire même ; comment peut-elle être approuvée, désirée, aimée, portée aux nues, et cependant n'être pas vraiment voulue ni choisie ? Par trois fois, il s'écrie : D'où vient ce prodige et pourquoi cela[1] ? Sa chaîne s'amincissait petit à petit, mais elle ne se rompait pas[2]. C'est alors seulement qu'est survenu à cette volonté qui tirait déjà fortement sur des chaînes faiblissantes, le secours enfin efficace de l'exhortation de saint Paul. C'est bien de dessein formé que saint Augustin cherche comment sa résolution finale de se donner à Dieu tout entier était le couronnement rationnel d'une longue évolution d'âme. Il la présente comme l'aboutissement harmonieux d'un idéal qui avait germé, grandi, fleuri depuis des années, utilisant toutes les atmosphères, et qui maintenant donnait son fruit.

Mais il ne croit pas se contredire en déclarant en même temps que, dans son développement, les influences chrétiennes ont dominé, et que, à l'heure décisive, ce sont elles surtout qui ont agi et vaincu. Pour lui, l'action de Dieu ne suppose nullement l'irrationnel et l'inintelligible.

Penser qu'il aurait dissimulé la logique interne de son progrès pour mieux faire ressortir l'intervention divine, ce serait en effet oublier les doctrines augustiniennes les plus caractéristiques. Plus il est convaincu du travail de Dieu dans un événement, plus il y cherche l'ordre, l'harmonie et cette splendeur rationnelle qui charme l'intelli-

1. « Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem in placitum et pactum tecum, Deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea clamabant et in coelum tollebant laudibus... Unde hoc monstrum, et quare istud?... » (*Confes.*, l. VIII, c. VIII, n. 19, t. XXXII, col. 758, et c. IX, n. 21).

2. « ... volvens ac versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo jam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen » (*ibid.*, c. XI, n. 25, col. 760).

gence. Dieu est beauté et raison ; agir, pour Dieu, c'est faire de la beauté et de la raison. Qu'on lise, par exemple, les commentaires d'Augustin sur l'Évangile de saint Jean : on verra comment les gestes les plus simples et les plus fortuits de l'Homme-Dieu lui apparaissent chargés de sens et enchâssés dans la logique des dogmes les plus sublimes[1]. Pour reconnaître le doigt de Dieu, il n'exige aucune condition de soudaineté ou de discontinuité. Tous les événements sont à ses yeux aussi divins que les miracles. Ceux-ci n'ont à ce point de vue d'autre supériorité que d'attirer plus sûrement notre attention, à cause de leur apparition inattendue, et de s'accommoder mieux à notre faiblesse[2]. Aussi, pour louer Dieu, Augustin n'a-t-il pas besoin qu'un fait soit prodigieux ; il lui suffit qu'il soit providentiel. Combien peu de souci il a, en racontant l'instant décisif de sa conversion, de déterminer si le « tolle, lege » venait vraiment du ciel ou d'une maison voisine ! Il dit simplement qu'au moment où il a entendu cette voix d'enfant, il a cru devoir l'interpréter

1. Ainsi, Jésus est fatigué ; il s'assied ; il est six heures : « Jam incipiunt mysteria, dit Augustin. Non enim frustra fatigatur Jesus... Omnia ista innuunt aliquid, indicare volunt aliquid... » (*Tract. XV in Joan.*, n. 6, t. XXXV, col. 1512).

2. Saint Augustin a souvent exposé cette conception. Il dit, par exemple, à propos de la multiplication des pains : « Quia enim ille non est talis substantia quae videri oculis possit, et miracula ejus quibus totum mundum regit universamque creaturam administrat, assiduitate viluerunt, ita ut pene nemo dignetur attendere opera Dei mira et stupenda in quolibet seminis grano ; secundum ipsam suam misericordiam servavit sibi quaedam, quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum ordinemque naturae, ut non majora sed insolita videndo stuperent, quibus quotidiana viluerant. Majus enim miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus, et tamen haec nemo miratur : illud mirantur homines, non quia majus est, sed quia rarum est » (*Tract. XXIV in Joan.*, n. 1, t. XXXV, col. 1593). — Et ailleurs : « Sed utraque miranda sunt quia opera Dei sunt. Videt homo insolita et miratur : unde est ipse homo qui miratur?... Et miratur alia, cum sit ipse mirator magnum miraculum » (*Sermo CXXVI*, c. III, n. 4, t. XXXVIII, col. 699-700. Cf. *De Trinitate*, l. III, cc. V-VI, t. XLII, col. 874).

comme un ordre divin d'ouvrir le livre des Epîtres. D'une part, en effet, il ne se souvenait d'aucun jeu où ce chant fût en usage, et, d'autre part, il se rappelait qu'un texte d'Évangile avait converti saint Antoine[1]. Pour que la miséricorde de Dieu soit certainement intervenue, que lui faut-il? Que l'évolution se soit accomplie dans le sens du progrès de l'âme. Tout aussi clairement que dans la suite des faits qui l'ont transformé, il voit un trait de Providence dans l'insulte amère qu'une esclave lança un jour à la face de Monique : ivrognesse! Sous l'outrage, en effet, Monique s'était ressaisie, et elle avait rompu avec l'habitude, encore peu grave, de boire parfois à la dérobée une pleine coupe de vin[2].

Le souci de célébrer la grâce de Dieu n'inclinait donc pas Augustin à supprimer dans sa propre histoire les étapes de sa conversion. Rien au contraire n'exaltait mieux la bonté divine que le luxe déployé par elle, à travers les événements les plus divers, pour préparer une âme à choisir enfin les vrais biens. Le texte des *Confessions* montre que telle était la pensée d'Augustin. L'auteur présente son histoire, non pas d'un point de vue rationaliste, certes, mais comme un développement rationnel. S'il entend bien que la suite de ses événements n'avait rien de nécessaire et qu'elle a été créée par sa propre liberté et par l'action divine, il la croit néanmoins

1. « ... intentissimus cogitare coepi utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid; nec occurrebat omnino audivisse me uspiam. Repressoque impetu lacrymarum, surrexi, nihil aliud interpretans, nisi divinitus mihi juberi ut aperirem codicem, et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit... » (*Confes.*, l. VIII, c. XII, n. 29, t. XXXII, col. 762).

2. « Absente patre et matre et nutritoribus, tu praesens, qui creasti, qui vocas, qui etiam per praepositos homines boni aliquid agis ad animarum salutem, quid tunc egisti, Deus meus? unde curasti? unde sanasti? Nonne protulisti durum et acutum ex altera anima convicium...? » (*Confes.*, l. IX, c. VIII, n. 18, col. 772).

ordonnée et intelligible ; et c'est pourquoi il estime, en la racontant, glorifier Dieu.

§ 2. — Vraisemblance psychologique du récit.

De fait, pour la période qui s'étend de la lecture des néo-platoniciens à la conversion du cœur, la cohérence des états psychologiques qu'il dit avoir traversés est manifeste[1]. Tous les maîtres de l'ascétisme chrétien, tous les théoriciens de la conversion[2] enseignent que le don efficace de soi-même à Dieu n'est possible que dans une atmosphère d'humilité. Conviction de la misère propre, confiance dans le secours de Dieu, tels sont les sentiments fondamentaux qui permettent au phénomène conversion de se développer. Or, il est clair, d'une part, que Plotin ne suggère pas une pareille attitude d'âme et, d'autre part, que la Bible, et particulièrement saint Paul, la réclament avec insistance. En quête de l'assistance divine, Augustin devait la chercher, comme il raconte l'avoir fait, dans des prières fréquentes, et auprès des hommes de Dieu, comme était Simplicien. Quoi de plus vraisemblable ensuite, que l'impression profonde faite sur Augustin en marche vers la conversion par l'exemple de Victorin, ce rhéteur illustre qui pour servir le Christ avait dû renoncer à sa carrière? Et voilà que ce n'est plus un exemple isolé, mais des milliers d'exemples que Pontitianus découvre aux yeux d'Augustin : Antoine, les officiers de Trèves, les moines de Milan, les moines d'Orient. Ne comprend-on pas que le jeune rhéteur, déjà excité, en ait été aiguillonné puissamment, en même temps qu'humilié? N'est-il pas naturel qu'il se soit répété : ce que tant d'autres ont

1. M. Prosper Alfaric le nie.

2. Il suffit de nommer Pascal. Voir, par exemple, l'opuscule *Sur la conversion du pécheur*, éd. Brunschvicg, Paris, 1900, pp. 196-201, et les *Pensées*, *ibid.*, nº 470, pp. 547-548.

pu, pourquoi ne le pourrais-je pas? la résolution soudaine qu'ils ont prise, pourquoi ne la prendrais-je pas tout de suite? Quand il entend la voix d'enfant qui crie : « Prends et lis », quoi d'étonnant qu'il ait pensé à l'histoire d'Antoine, qu'on vient sur l'heure de lui raconter? Le grand solitaire a été retourné par une phrase d'Évangile : est-ce qu'il ne lui est pas demandé à lui, Augustin, d'ouvrir son livre de chevet, qui est là tout près, et qui a occasionné les récits de Pontitianus? Il l'ouvre et ses yeux tombent sur ces mots : « Pas dans le manger et le boire, pas dans les commerces charnels et les impudicités, pas dans les disputes et les rivalités; mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ, et ne flattez pas la chair dans ses concupiscences ». Il ne lit pas un mot de plus[1]; et ne doit-on pas convenir que ces lignes s'appliquaient à son cas, comme il l'a décrit[2], et qu'une telle exhortation, survenant de la sorte à une âme très ébranlée, pouvait être décisive?

§ 3. — Garanties de vérité données par les « Confessions ».

La narration de l'évêque d'Hippone, qui attribue aux influences chrétiennes son changement moral, est vraisemblable. Est-elle vraie[3]?

Il faut bien remarquer qu'elle se présente à nous de telle manière qu'il semble impossible de la récuser sans

1. « Nec ultra volui legere » (*Confes.*, l. VIII, c. XII, n. 29, t. XXXII, col. 762). — Il n'y a donc pas à s'occuper du contexte, comme fait M. Alfaric (*L'Evol. intel. de S. Aug.*, I, Paris, 1918, p. 393).

2. Il a dit plus haut que toutes ses misères tenaient à ce qu'il ne se décidait pas au célibat (l. VIII, c. I, n. 2, col. 749).

3. W. Thimme (*Aug. geist. Entw.*, Berlin, 1908, premières pages) pense que saint Augustin a amoindri l'influence des livres « platoniciens » afin de tout attribuer à Dieu, à la vie des saints, à l'Écriture. M. P. Alfaric (*L'Evol. intel. de S. Augustin*, I, pp. 378-381 et pp. 391-399) réduit presque à rien ce que saint Augustin rapporte des impressions que firent sur lui les Écritures, saint Ambroise, le récit de Simplicien, la scène du jardin. Il croit que les affirmations de l'auteur des *Confessions* sont inspi-

attaquer la bonne foi de son auteur. Qu'on en détache, en effet, les interprétations de date postérieure : il reste une série bien liée de faits attestés avec netteté, et même avec insistance. Qu'Augustin ait étudié saint Paul après avoir lu les néo-platoniciens ; qu'il ait été remué par la conversion de Victorin ; qu'il ait rougi de ses atermoiements, à la pensée de la multitude de chrétiens qui se vouaient à la virginité ; qu'il ait rencontré, à la suite d'une indication jugée alors providentielle, telle phrase de saint Paul, et qu'à l'instant même il ait fait un acte de renoncement dont il n'avait pas été capable jusque-là : ce ne sont point des conclusions théoriques dont chacun pourrait discuter le bien-fondé, ce sont des faits positifs qu'on ne peut guère inventer sans avoir conscience que l'on invente. Et d'autre part, la réalité de ces faits autorise Augustin à prétendre qu'il s'est converti, non par le simple effet de son initiation au néo-platonisme, mais seulement après avoir reçu, coup sur coup, des excitations d'origine chrétienne.

A cet endroit, l'auteur des *Confessions* ne donne nullement l'impression d'hésiter ou de s'embrouiller dans ses souvenirs. Il précise, il détaille, il atteste. Comme il est sûr de n'avoir éprouvé tel sentiment qu'en lisant la Bible et de n'avoir auparavant puisé dans Plotin que le sentiment contraire[1] ! Comme le rapport de sa conversation avec Simplicien est circonstancié ! La scène du jardin manque-t-elle d'un détail et n'en voit-on pas tout le décor

rées par des préoccupations d'évêque ou de rhéteur. D'autre part, ces mêmes critiques qui jugent que saint Augustin a diminué le rôle des néo-platoniciens dans sa formation n'admettent pas qu'il soit entré alors dans le néo-platonisme aussi profondément qu'il le dit lui-même. Voir notre chapitre précédent.

1. « In quos me propterea, *priusquam* Scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere... » — « Nam si *primo* sanctis tuis litteris informatus essem..... et *postea* in illa volumina incidissem » (*Confes.*, l. VII, c. xx, n. 26, t. XXXII, col. 747).

et tous les incidents : la table de jeu où seul le livre des Epîtres était posé ; la marche d'Augustin, suivi de son ami silencieux, jusqu'au fond du petit jardin ; cette parole qui s'achève presque en un sanglot et qui le force à chercher la solitude complète ; le figuier sous lequel il pleure à chaudes larmes ; la voix enfantine qui répète en chantant le « Tolle, lege » ; la lecture de saint Paul ; la paix qui se fait, immédiate ; le livre qu'il ferme et qu'il marque — c'est le seul point où il hésite — « soit avec le doigt, soit de quelque autre façon » ? La succession des pensées est déployée avec la même minutie et le même enchaînement : d'abord celles qui accourent à l'esprit d'Augustin pendant le récit de Pontitianus ; puis celles qui l'oppressent, au fond du jardin ; enfin, celles qui accompagnent ses larmes sous le figuier. Comment ne pas croire que l'auteur voit la scène qu'il décrit, qu'il ne la compose pas, qu'il la prend toute vivante et toute brûlante dans sa mémoire ? Si la scrupuleuse fidélité de ce récit n'était qu'apparente, serait-ce assez que de parler d'inexactitude inconsciente, de confusion ou de transposition de souvenirs[1] ?

Sans doute, ces faits cadrent bien avec les théories de l'évêque d'Hippone. Mais ne serait-il pas plus naturel, en même temps que plus respectueux pour le génie du grand docteur, d'expliquer, en partie du moins, son attachement à certaines doctrines par les suggestions de son expérience personnelle, plutôt que de vouloir qu'il ait arrangé son passé pour l'adapter à ses systèmes[2] ?

1. *Confes.*, l. VIII, cc. VI-XII.

2. « Ce sont les vicissitudes de sa conversion qui lui avaient révélé les secrets de la grâce » (J. Martin, *La Doctrine spirituelle de saint Augustin*, Paris, 1901, p. 36).

§ 4. — Confirmation par les « Dialogues ».

On a donc le droit, semble-t-il, de se tourner vers les *Dialogues*, avec la confiance de ne rien trouver dans les premiers écrits d'Augustin qui oblige à réformer gravement le témoignage de son âge mûr.

En réalité, le fait qui a aiguillé, d'après les *Confessions*, le progrès moral d'Augustin dans un sens spécifiquement chrétien, nous paraît clairement confirmé par les *Dialogues*. Dans le récit de l'évêque d'Hippone, les néo-platoniciens, loin de procurer la guérison de leur disciple, y faisaient obstacle, au contraire, par l'orgueil qu'ils suscitaient en lui; par l'Église lui vint d'abord l'humilité. Or, dans le *De beata vita*, le néophyte de Cassiciacum signale, juste à l'entrée du port de la sagesse, une montagne dangereuse, dont l'éclat séduit non seulement ceux qui pénètrent dans le port, mais parfois même ceux qui y sont déjà. C'est la montagne de la vaine gloire. Ceux qu'elle a attirés s'y promènent, tout remplis de superbe[1]; et, d'en haut, ils méprisent les autres, jusqu'au jour où le sol fragile qui les supporte se dérobe et les engloutit. Il ne nous paraît guère douteux que ce mont d'orgueil, dans le port même de la vérité, ne désigne les néo-platoniciens et les disciples qui ne sont formés que par eux. En tous cas, il est remarquable qu'aussitôt arrivé dans sa retraite, Augustin ait dénoncé comme redoutable et séduisant le danger que, selon les *Confessions*, il a expérimenté. Et comme ce passage, un peu contourné, devient limpide, quand on le lit à la lumière des *Confessions*!

1. « Nam ita fulget, ita mentiente illa luce vestitur, ut non solum pervenientibus, nondumque ingressis incolendum se offerat, et eorum voluntatibus pro ipsa beata terra satisfacturum polliceatur; sed plerumque de ipso portu ad sese homines invitat, eosque nonnunquam detinet ipsa altitudine delectatos, unde caeteros despicere libeat » (*De beata vita*, c. 1, n. 3, t. XXXII, col. 960).

De même, dans un précieux alinéa du *De ordine*, on voit l'auteur mettre en opposition, d'une part l'orgueil intellectuel des habiles, et d'autre part les abaissements miséricordieux du Verbe incarné : « Quelle merveille qu'un si grand Dieu ait daigné, pour nous, prendre et faire sien un corps comme le nôtre ! Plus cet abaissement est profond, plus il est miséricordieux ; et plus il s'éloigne, du tout au tout, de l'orgueil des hommes d'esprit[1] ». N'est-ce pas un résumé anticipé du thème des *Confessions* ?

Étudions maintenant les récits de la conversion rédigés par saint Augustin avant son épiscopat. « Après avoir lu quelques livres, très peu nombreux, de l'école de Platon — que tu aimes beaucoup, m'a-t-on dit, — et après avoir aussi comparé avec eux, autant que je l'ai pu, l'autorité de ceux qui ont enseigné les divins mystères, j'ai été pris d'une telle ardeur que je voulais rompre tous ces câbles[2] ». Ces câbles étaient, il vient de le dire, l'attrait du mariage et celui des honneurs. Le long drame que décrivent les *Confessions* n'apparaît guère dans ces brèves lignes ; mais aussi ne devait-on guère compter l'y trouver. Il suffit à l'autorité du récit postérieur, que les événements qu'il raconte se laissent aisément résumer comme le fait ici, à l'adresse de son ami Théodore, l'auteur du *De beata vita*. Or, n'en est-il pas ainsi ? La scène du jardin n'est-elle pas représentée par la proposition principale — « *sic exarsi*

1. « Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus, tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius, et a quadam ingeniosorum superbia longe lateque remotius » (*De ordine*, l. II, c. v, n. 16, t. XXXII, col. 1002. Cf. *Contra Acad.*, l. III, c. XIX, n. 42, t. XXXII, col. 956).

2. « Lectis autem Platonis paucissimis libris, cujus te esse studiosissimumaccepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961). — Pour la répulsion que lui inspira le polythéisme, voir *De quant. animae*, c. XXXIV, t. XXXII, col. 1078.

ut omnes illas vellem anchoras rumpere» — et les causes de cette résolution ne sont-elles pas ramassées en deux ablatifs absolus qui désignent, l'un l'épisode des livres « platoniciens », — « *lectis autem Platonis paucissimis libris* », — et l'autre l'étude des livres saints, — « *collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt* » ? — L'école de Platon a eu son rôle : les *Confessions* précisent qu'elle apporta à Augustin l'intelligence de dogmes essentiels; mais elle n'a pas amené le résultat final à elle seule. Il y a eu place pour l'action de l'Eglise : les *Confessions* en donnent le détail. Ce raccourci se trouve donc d'accord avec un développement qu'il n'aurait pas fait soupçonner.

Au second livre du « *Contra Academicos* », les mêmes faits sont évoqués un peu plus longuement. Ils gardent le même ordre, et ils se laissent aussi heureusement déterminer à l'aide des *Confessions*. Tout d'abord, l'enthousiasme excité par « certains livres pleins de choses » est décrit comme un incendie, éveillé par quelques gouttes d'une essence merveilleuse. Il excitait au détachement. Toutefois, — l'emploi des imparfaits en témoigne, — il ne l'opérait point[1]. A ce moment, Augustin est saisi de plus en plus par la religion de son enfance : ce qui peut très bien s'entendre, à cet endroit, d'un progrès pratique dans l'amour de la perfection chrétienne[2]. Vient ensuite

1. « Cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res arabicas ubi exhalarunt in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas; incredibile, Romaniane, incredibile, et ultra quam de me fortasse et tu credis; quid amplius dicam? etiam mihi ipsi de meipso incredibile incendium concitarunt. Quis me tunc honor, quae hominum pompa, quae inanis famae cupiditas, quod denique hujus mortalis vitae fomentum atque retinaculum commovebat? Prorsus totus in me cursim redibam » (*Contra Academ.*, l. II, c. II, n. 5, t. XXXII, col. 921).

2. « Respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata : verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat » (*ibid*). — N'était la distance des dates, il nous paraîtrait naturel et fort démonstratif pour notre thèse, d'éclairer ce texte

l'étude de saint Paul, où il trouve cette perfection enseignée et vécue[1]. C'est alors seulement que la sagesse s'est enfin montrée à lui avec une si parfaite beauté qu'il a tout laissé pour elle[2]. On le voit : sa transformation morale ne se produit qu'à la suite d'influences chrétiennes. La manière dont la sagesse chrétienne l'a conquis n'est racontée que dans les *Confessions*.

En 391, saint Augustin détaille avec plus de soin une partie de son évolution. Malheureusement, il s'arrête après les débuts de son séjour à Milan, et à son retour au catéchuménat. Ce qu'il dit néanmoins est précieux. Il se représente en quête de la vraie religion et convaincu qu'elle est une religion d'autorité[3]. C'est donc à sa soumission à l'Eglise qu'il attribuait, cinq ans après l'événement, l'influence principale dans son changement de vie ; aussi est-ce une démarche semblable qu'il conseille à son ami[4].

Enfin, à toutes les époques, saint Augustin a attribué un rôle capital, dans sa conversion, à sa mère, sainte Monique. Si les livres néo-platoniciens et ses propres réflexions philosophiques avaient tout à la fois éclairé son intelligence et procuré la transformation de ses mœurs,

(Respexi... quasi de itinere) par les mots suivants qui résument un développement du 2e traité *In Joannis Evangelium* (n. 4, t. XXXV, col. 1390) : « ... viderunt de longe : noluerunt tenere humilitatem Christi. »

1. « Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum : Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum Litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque cautissime (*ou* castissime) » (*ibid.* et col. 922).

2. « Tunc vero quantulocumque jam lumine asperso, tanta se mihi philosophiae facies aperuit... » (*ibid.*, n. 6, col. 922).

3. « ... edam tibi, ut possum, cujusmodi viam usus fuerim, cum eo animo quaererem veram religionem, quo nunc exposui esse quaerendam ». (*De utilitate credendi*, c. VIII, n. 20, t. XLII, col. 78). — « ... non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eumdemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum » (*ibid.*, col. 79).

4. « Sequere viam catholicae disciplinae » (*ibid*).

quelle aurait pu être l'action de Monique? Sur son fils, Monique ne pouvait agir que comme trait d'union entre lui et l'Eglise catholique ; de sorte que c'est une confirmation du point de vue des *Confessions* que présentent les textes suivants :

« Ma mère,... je le crois fermement et je l'atteste, c'est à tes prières que Dieu m'a donné cette résolution de ne rien mettre au-dessus de la conquête de la vérité, de ne vouloir, de ne voir, de n'aimer rien d'autre[1]. »

« C'est à ma mère que je dois tout ce qui fait ma vie[2]. »

En s'éloignant du récit des *Confessions*, on n'a aucune chance de se rapprocher de la vérité. Saint Augustin s'est converti comme il l'a écrit *ex professo* dans cet ouvrage, sans le contredire jamais. Il a été aidé par le néo-platonisme ; mais le secours principal et décisif lui est venu du christianisme ; et dans le jardin de Milan, c'est à vivre l'idéal chrétien qu'il s'est décidé.

1. « ... cujus precibus indubitanter credo atque confirmo mihi istam mentem Deum dedisse, ut inveniendae veritati nihil omnino praeponam, nihil aliud velim, nihil cogitem, nihil amem » (*De ordine*, l. II, c. xx, n. 52, t. XXXII, col. 1019-1020).

2. « Cujus meriti credo esse omne quod vivo » (*De beata vita*, c. 1, n. 6, t. XXXII, col. 962). Cf. *De dono perseverantiae* (traité qu'Augustin écrivit à la fin de sa vie), c. xx, n. 53, t. XLV, col. 1026 : « Et in eisdem etiam libris, quod de mea conversione narravi... nonne ita narratum esse meministis, ut ostenderem me fidelibus et quotidianis matris meae lacrymis ne perirem fuisse concessum? »

CHAPITRE IV

Cassiciacum.

Une vingtaine de jours après sa conversion, saint Augustin se rendit à Cassiciacum. C'était une ferme des environs de Milan qu'un ami, le grammairien Verecundus, mettait à sa disposition, à charge d'en assurer la direction. Augustin y reposerait sa poitrine malade, et y attendrait l'époque de la préparation officielle au baptême. C'est là qu'il composa les *Dialogues*.

En étudiant la période de ferveur néo-platonicienne que les *Confessions* placent avant la conversion du cœur, nous avons montré, au moyen des *Dialogues*, combien profondément, en effet, Augustin était entré dès cette époque dans les principes de Plotin, tels du moins que l'état de sa formation chrétienne les lui laissait interpréter. Il nous reste maintenant à rechercher si l'idée chrétienne est aussi vivante dans les *Dialogues* que les conceptions néo-platoniciennes, et si elle y occupe la place que nous lui avons assignée dans l'âme d'Augustin : la première place. Un bon nombre de critiques découvrent, en effet, dans ces écrits, que leur auteur, à la veille de son baptême, n'est pas encore, ou n'est que fort peu sous l'influence chrétienne.

Nous avons constaté déjà que les renseignements explicites qu'Augustin donne de son passé dans les *Dialogues* n'infirment pas, et confirment plutôt, l'exposé des *Confessions*. Nous devons examiner, dans ce chapitre, si le jour que nous ouvrent les écrits de Cassiciacum sur les pensées présentes de leur auteur nous révèle, ou tout

au moins ne nous défend pas de voir en lui une âme réellement et par-dessus tout chrétienne. Comme il ne peut être question d'atténuer ce qui a été dit plus haut du néoplatonisme d'Augustin à cette époque, il faudra, si nous percevons le christianisme des *Dialogues*, observer comment il s'y comporte à l'égard de la philosophie plotinienne.

Enfin, nous nous garderons d'oublier les pages que les *Confessions* consacrent à cette période, soit qu'elles projettent quelque lumière sur les textes antérieurs, soit qu'elles suscitent de nouveaux problèmes.

Article premier. — Christianisme d'Augustin à Cassiciacum.

§ 1. — Raison de sa retraite.

Et tout d'abord, sur une question préalable, c'est bien une difficulté qui semble surgir du rapprochement des deux sources. Quelle a été la raison de la retraite d'Augustin à Cassiciacum? D'après les *Confessions*, la transformation que venait d'opérer dans l'âme du catéchumène la grâce de Dieu avait consisté dans l'apparition d'une volonté nouvelle, pleinement résolue à ne chercher que Dieu seul[1]. La carrière où il s'était engagé par ambition n'avait plus de sens pour lui. L'enseignement qu'il donnait lui semblait maintenant vain, menteur, vicié par le but que se proposaient ses élèves[2]. Il aurait résigné sur l'heure ses fonctions, s'il n'avait écouté que son désir. Mais les vacances approchaient; il ne restait guère que vingt

1. « Sed ubi plena voluntas vacandi et videndi, quoniam tu es Dominus, oborta mihi est atque firmata... » (*Confes.*, l. IX, c. II, n. 4, t. XXXII, col. 764).

2. « ... ne ulterius pueri meditantes non legem tuam, non pacem tuam, sed insanias mendaces, et bella forensia, mercarentur ex ore meo arma furori suo » (*ibid.*, n. 2, col. 763).

jours de classe. S'il quittait brusquement sa chaire à ce moment, ne dirait-on pas qu'il avait cherché à étonner et à se faire remarquer? Au contraire, s'il achevait l'année, il lui serait aisé, après les vacances, d'invoquer un prétexte pour ne pas reprendre ses cours, et de disparaître ainsi sans faire d'éclat. Justement il souffrait, cet été, d'une extinction de voix assez accusée; en toute hypothèse, il aurait dû interrompre quelque temps son cours pour reposer ses bronches. Cela l'avait d'abord vivement inquiété. Maintenant, il était tout heureux de cette circonstance qui lui fournirait l'excuse cherchée. C'est avec un soin manifeste que ce récit est composé. Le narrateur s'y étend, il insiste, il en appelle à Dieu : « Vous le savez, mon Dieu, je me mis à me réjouir d'avoir ainsi sous la main de quoi m'excuser sans mentir[1]... » Il note encore que ces derniers jours de professorat lui coûtèrent beaucoup. Tout attrait ayant disparu, il lui fallait continuer à grand renfort de patience[2]. Et lorsque, enfin, le premier jour des vacances se leva, il fut tout à la joie et à l'action de grâces[3]. Voilà certes une analyse de sentiments complexes aussi déliée et aussi précise qu'il se peut.

Mais, d'autre part, on rencontre dans les *Dialogues* des textes où saint Augustin indique, comme le motif déterminant de sa retraite, l'état de sa poitrine : « Les séductions du monde que je célébrais chaque jour s'efforçaient de me retenir; mais mes douleurs de poitrine m'ont contraint de renoncer à une profession qui n'était qu'un vain

1. « Nosti, Deus meus, etiam gaudere coepi, quod haec quoque suberat non mendax excusatio, quae offensionem hominum temperaret, qui propter liberos suos me liberum esse nunquam volebant » (l. IX, c. II, n. 4, col. 764).

2. « ... nescio utrum vel viginti dies erant, sed tamen fortiter tolerabantur, quia recesserat cupiditas, quae mecum solebat ferre grave negotium, et ego premendus remanseram, nisi patientia succederet » (*ibid*).

3. « Et venit dies... et benedicebam tibi gaudens » (*ibid.*, c. IV, n. 7, col. 766).

souffle et à me réfugier dans le sein de la philosophie[1]. » — « Je voulais couper tous les câbles, mais je redoutais l'opinion de certains hommes. Quelle chance me restait-il, sinon que, tandis que je m'attardais dans des superfluités, une tempête hostile en apparence vînt à mon aide? C'est pourquoi j'ai été saisi d'un mal de poitrine, et ne pouvant plus remplir une profession qui peut-être m'aurait fait voguer vers les Sirènes, j'ai tout abandonné, et j'ai conduit au repos désiré mon navire ébranlé et qui faisait eau[2]. » On a conclu de ces déclarations que le seul motif de la retraite d'Augustin à Cassiciacum avait été son état de santé[3].

Les *Confessions* n'expliquent-elles pas cependant, comme à dessein, ce silence des *Dialogues* sur la vraie raison de la retraite à Cassiciacum? Augustin avait résolu de ne parler aux parents de ses élèves que de sa maladie. Pouvait-il dès lors, dans des ouvrages adressés à des amis, sans doute, mais destinés au public, et qui risquaient, au sortir de ses mains, d'être lus par toutes sortes de personnes, pouvait-il révéler la cause profonde de sa démission[4]? Il laisse d'ailleurs entendre, même dans les *Dia-*

1. « ... quae meipsum capere moliebantur quotidie ista cantantem, nisi me pectoris dolor ventosam professionem abjicere et in philosophiae gremium confugere coegisset » (*Contra Academicos*, l. I, c. 1, n. 3, t. XXXII, col. 907).

2. « ... sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret. Quid ergo restabat aliud, nisi ut immoranti mihi superfluis, tempestas quae putabatur adversa, succurreret? Itaque tantus me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non valens, qua mihi velificabam fortasse ad Sirenas, abjicerem omnia, et optatae tranquillitati vel quassatam navem fissamque perducerem » (*De beata vita*, c. 1, n. 4, t. XXXII, col. 961).

3. « Warum schwieg er also über die andern Motive seines Rücktrittes und redete nur von seiner Krankheit? Weil er eben keine andern Motive hatte! » (H. Becker, *Augustin. — Studien zu s. geist. Entwick.*, Leipzig, 1908, p. 19). Cf., à peu près dans le même sens : Loofs, *Realencyclopädie*, t. II, p. 266; W. Thimme, *August. geist. Entwick.*, Berlin, 1908, p. 24; P. Alfaric, *L'évol. intel. de S. Aug.*, I, p. 397.

4. « Consilium ergo nostrum erat coram te; coram hominibus autem

logues, que sa maladie a seulement facilité l'exécution d'un projet déjà arrêté. « Je voulais couper les câbles. » L'obstacle qui l'arrêtait, explique-t-il à cet endroit, était la crainte de ce qu'en penseraient certains hommes. Sa maladie de poitrine l'en délivrait. Or, dans les *Confessions*, Augustin ne raconte-t-il pas qu'il redoutait les récriminations des parents de ses élèves, qu'à cause de cela il prolongea ses cours vingt jours de plus qu'il n'eût voulu, et qu'il invoqua réellement, à la fin des vacances, la raison de santé pour ne pas reprendre ses leçons[1]? Il y a mieux. Il se disposait, déclare-t-il une fois, à quitter sa chaire, même s'il n'y avait été forcé par aucune nécessité ; le texte, lu à la lumière des *Confessions*, est fort suggestif : « Obligé par mes douleurs de poitrine d'abandonner l'école, moi qui, tu le sais, me préparais, même sans une telle nécessité, à me réfugier dans la philosophie[2]. » C'était en dire autant que le pouvait un homme décidé à ne pas tout dire. S'il avait été plus explicite, c'est alors qu'il aurait, à l'avance, démenti les *Confessions*.

De plus, la difficulté de parler en public pouvait bien obliger le rhéteur de Milan à descendre pour un temps de sa chaire; elle ne le contraignait point à vivre dans la solitude et la chasteté, ni même à renoncer aux honneurs. Pour rendre compte de la retraite à Cassiciacum, il faut donc recourir à une transformation d'idéal chez Augustin. On retombe ainsi dans l'explication des *Confessions*.

L'important est, en effet, d'étudier quelle est, à la

nisi nostris non erat. Et convenerat inter nos ne passim cuiquam effunderetur... » (l. IX, c. II, n. 2, col. 763-764).

1. « Renuntiavi, peractis vindemialibus, ut scholasticis suis Mediolanenses venditorem verborum alium providerent, quod et tibi ego servire delegissem, et illi professioni, prae difficultati spirandi ac dolore pectoris, non sufficerem » (*Confes.*, l. IX, c. v, n. 13, t. XXXII, col. 769).

2. « Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui jam, ut scis, etiam sine ulla tali necessitate, in philosophiam confugere moliebar » (*De ordine*, l. I, c. II, n. 5, t. XXXII, col. 980).

lumière des *Dialogues*, la vie intérieure d'Augustin à Cassiciacum. Cette vie apparaît-elle comme le jaillissement d'une source chrétienne ou comme une simple expérience philosophique?

§ 2. — Changements incontestés.

Il y a, entre la vie qu'Augustin mène à Cassiciacum et sa vie antérieure, des changements que personne ne conteste. Il a renoncé à la gloire, à l'ambition, à tous les désirs superflus[1]. Il s'est résolu à garder une chasteté parfaite dans le célibat[2]. En tout ce qui regarde le corps, il n'accorde rien à la sensualité; sa vie est mortifiée[3]. Il cherche Dieu. Or, la lecture des néo-platoniciens, quelque enthousiasme qu'elle ait excité, n'avait pas amené ce progrès. Un fait nouveau était donc intervenu[4]. Quand même on ne remarquerait dans le solitaire de Cassiciacum d'autre transformation que cet éloignement définitif du sensible, elle serait considérable[5]. On se trouverait en présence du fait dont les *Confessions* donnent une explication satisfaisante et autorisée : l'action de l'influence

1. Par exemple : « A superfluarum cupiditatum vinculis evolavi » (*Contra Academicos*, l. II, c. II, n. 4, t. XXXII, col. 921).

2. « ... mihi imperavi non cupere, non quaerere, non ducere uxorem » (*Soliloq.*, l. I, c. x, n. 17, t. XXXII, col. 878).

3. « Sed omnino sive de cibo et potu, sive de balneis, caeteraque corporis voluptate nihil interroges : tantum habere appeto, quantum in valetudinis opem conferri potest » (*Soliloq.*, l. I, c. x, n. 17, fin; t. XXXII, col. 879). Les *Dialogues* parlent souvent de la sobriété que les interlocuteurs observent dans les repas.

4. La question n'est pas de savoir, en effet, si le néo-platonisme aurait pu transformer Augustin, mais s'il l'a transformé en fait. Un temps assez long s'est écoulé pour Augustin entre ses heures d'enthousiasme néo-platonicien et sa conversion morale. Une autre influence a dû intervenir.

5. M. Harnack le reconnaît en ces termes : « Er brach in diesem Momente mit seiner Vergangenheit; er fühlte die Kraft in sich, die sündige Gewonheit preiszugeben, und im Bunde mit seinem Gott ein neues heiliges Leben zu führen. Er gelobte das, und hat das Gelöbnis gehalten » (*Augustin's Confessionen*, Giessen, 2e éd., 1895, p. 29).

chrétienne dirigeant et complétant l'influence néo-platonicienne. Ce serait assez pour témoigner du christianisme d'Augustin à Cassiciacum.

Mais les *Dialogues* manifestent une pénétration plus intime de la foi chrétienne dans l'âme du néophyte qui les a rédigés. Seulement, pour l'apercevoir, il faut dissoudre certaines apparences et préciser certains mots. En effet, saint Augustin se présente encore dans les *Dialogues* comme rhéteur et comme philosophe. Mais ce n'est ni dans le même sens ni dans le même esprit qu'avant sa conversion.

§ 3. — La rhétorique à Cassiciacum.

Dans les *Confessions*, il se peint comme rempli, à cette époque, de dégoût et d'aversion pour son ancien métier de rhéteur[1]. Dans les *Dialogues*, au contraire, on le voit faire encore la classe à deux élèves, régler leur travail, leur expliquer Virgile, s'intéresser à des essais de versification dont le sujet « Pyrame et Thisbé » est tout profane[2].

Mais ce serait mal entendre le sens des *Confessions* que d'y trouver une condamnation de la rhétorique. Presque au terme de sa vie, saint Augustin a recommandé à la jeunesse l'étude des préceptes de rhétorique et à tous les âges la lecture des orateurs[3]. S'il réprouvait son

1. Vg. : « Et venit dies quo etiam actu solverer a professione rhetorica, unde jam cogitatu solutus eram. Et factum est, eruisti linguam meam, unde jam erueras cor meum » (*Confes.*, l. IX, c. IV, n. 7, t. XXXII, col. 766).

2. « Septem fere diebus a disputando fuimus otiosi, cum tres tantum Virgilii libros post primum recenseremus, atque, ut in tempore congruere videbatur, tractaremus. Quo tamen opere, Licentius in poeticae studium sic inflammatus est, ut aliquantum mihi etiam reprimendus videretur » (*Contra Academicos*, l. II, c. IV, n. 10, t. XXXII, col. 924). — « Ante coenam cum ipsis dimidium volumen Virgilii audire quotidie solitus eram » (*De ordine*, l. I, c. VIII, n. 26, t. XXXII, col. 989).

3. « Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava, seu recta valet plurimum, cur non bonorum studio comparatur,

enseignement de Milan, c'est à cause des conditions dans lesquelles il le donnait. Devant des élèves qui cherchaient seulement dans son art un moyen de parvenir, il exaltait les héros mythologiques, les luttes du forum, l'amour de la gloire, les séductions mondaines[1]. L'éloignement pour ce métier transparaît clairement dans les écrits de Cassiciacum[2]. Il se concilie sans peine avec l'œuvre d'Augustin auprès de Licentius et de Trygetius. Ces jeunes gens sont chrétiens[3]. C'est de leur formation totale que s'occupe leur maître[4]. Tout ce qui y concourt prend ainsi une valeur nouvelle, les études moins élevées préparant aux plus hautes. Si le christianisme a compté tant de moines enseignants, on ne doit point s'étonner de voir un converti continuer comme un apostolat ce qu'il avait abandonné comme un métier vain et dangereux[5]. Former les

ut militet veritati, si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant? » (*De doctrina christiana*, l. IV [ce livre a été écrit en 426-427], c. II, n. 3, t. XXXIV, col. 89-90). Cf. *ibid.*, c. III, n. 4.

1. *Confes.*, l. IX, c. II, n. 2, t. XXXII, col. 763 : « Ne ulterius pueri meditantes non legem tuam, non pacem tuam, sed insanias mendaces, et bella forensia mercarentur ex ore meo arma furori suo. »

2. « ... quae meipsum capere moliebantur quotidie ista cantantem » [« ista » désigne les faveurs mondaines] (*Contra Academicos*, l. I, c. I, n. 3, t. XXXII, col. 907). — Dans le *De ordine*, l. I, c. x, n. 30, t. XXXII, col. 991, on perçoit un accent d'aversion dans la manière dont l'auteur évoque le souvenir de son école et l'oppose à la condition présente : « Tu nescis in illa schola..., etc. ».

3. Licentius dit en s'adressant à Trygetius : « Si igitur Deus Christum ordine ad nos misit, et Deum Christum esse non negamus... » (*De ordine*, l. I, c. x, n. 29, t. XXXII, col. 991). — En 395, écrivant à Licentius, Augustin en appelle à l'ordre de Dieu et dit : « An ipse non jubet? audi Evangelium... » (*Epist. XXVI*, n. 5, t. XXXIII, col. 107).

4. « Si intelligitis quantum vos diligam, quanti faciam, quantum me cura exagitet morum vestrorum, si dignus sum quem non negligatis, si denique, Deo teste, non mentior, nihil me plus mihi optare quam vobis, rependite mihi beneficium. Et si me magistrum libenter vocatis, reddite mihi mercedem : boni estote » (*De ordine*, l. I, c. x, n. 29, t. XXXII, col. 991). — Cf. L. de Mondadon, *Les premières impressions catholiques de saint Augustin* (*Études* du 5 juin 1909).

5. Presque dix ans plus tard, vers 395, voici avec quel accent d'apôtre

âmes de deux jeunes gens, qui étaient ses amis et les enfants de ses amis, cela dut paraître à Augustin une noble tâche, la seule bonne action peut-être qui s'accommodât de son état de santé. C'était en même temps une occasion d'obliger des bienfaiteurs qui continuaient sans doute d'assurer son existence matérielle[1].

§ 4. — La philosophie à Cassiciacum.

Plus encore qu'à la rhétorique, une place d'honneur est donnée dans les *Dialogues* à la philosophie. Augustin l'exalte avec un enthousiasme fervent et il n'a rien plus à cœur que de lui gagner ses amis. A plusieurs reprises, il exhorte Licentius à modérer son goût pour la poésie et à s'éprendre de philosophie. Avec quel bonheur il voit son élève s'ouvrir aux ivresses de la pensée : « Je ne me tenais pas de joie, écrit-il, de voir cet adolescent, le fils d'un ami très cher, devenir aussi mon enfant; bien plus, c'était un ami véritable qui se levait et grandissait pour moi. J'avais craint de ne pouvoir l'intéresser aux études ordinaires, et voilà que de tout son élan il parvenait, comme dans son domaine, aux sommets de la philosophie[2]. » Les solitaires de Cassiciacum consacrent de longues heures à la causerie philosophique. Les sujets dont ils s'entretiennent : le doute académique, la vie bienheu-

déçu Augustin écrivait à Licentius, dont les pensées étaient toutes mondaines : « Quibus ego non carminibus, sed lamentationibus, sufficiam plangere carmina tua, in quibus video, quam animam, quod ingenium non mihi liceat apprehendere et immolare Deo nostro? » (*Epist. XXVI*, n. 4, t. XXXIII, col. 106). — Il le recommande à saint Paulin de Nole avec la plus tendre anxiété (*Epist. XXVII*, n. 6, t. XXIII, col. 110, et *Epist. XXXI*, n. 7, t. XXXIII, col. 125, en 396).

1. MM. Louis Bertrand (*Saint Augustin*, Paris, 1913, pp. 254 sqq.) et W. Montgomery (*S. Augustin, Aspects of his life and thought*, London, 1914, pp. 36 sqq.) ont très heureusement attiré l'attention sur les conditions matérielles et économiques du séjour d'Augustin à Cassiciacum.

2. *De ordine*, l. I, c. VI, n. 16, t. XXXII, col. 985.

reuse, l'ordre des choses, sont renouvelés des profanes dialogues de Cicéron. Bien plus, quand Augustin indique ce qu'il est venu faire dans la villa de Verecundus, il déclare qu'il est venu philosopher. Échappé au monde, il s'est réfugié dans le sein de la philosophie[1]. Dans ses premiers écrits, les noms de philosophie, de sagesse, de science, de discipline reviennent constamment comme des mots d'ordre rappelant le même idéal. N'est-il pas évident que Cassiciacum n'était, en cette fin d'année 386, qu'une oasis de philosophie indépendante[2]?

I

Mais il n'y a là qu'une apparence. Quel sens recouvre à cette époque, pour Augustin, le terme de philosophie? L'examen des textes révèle qu'il est synonyme de vie chrétienne, de contemplation chrétienne ou simplement de christianisme. Loin d'enlever au souci des choses chrétiennes la primauté qu'attestent les *Confessions*, l'enthousiasme des *Dialogues* pour la philosophie la consacre[3].

Au même Romanianus à qui il a dépeint sa retraite de Cassiciacum comme un refuge dans le sein de la philosophie, Augustin raconte comment la beauté de la philoso-

1. « ... nisi me pectoris dolor ventosam professionem abjicere et in philosophiae gremium confugere coegisset » (*Contra Acad.*, l. I, c. 1, n. 3, t. XXXII, col. 907).

2. Ainsi concluent beaucoup de critiques. — Gaston Boissier : « Le philosophe vivait encore. C'est lui surtout qu'on retrouve dans les *Dialogues* » (*La fin du paganisme*, Paris, 3e éd., 1898, p. 323). — Dans le même sens : Harnack, Loofs, Gourdon, Becker, Thimme, Alfaric, etc.

3. Ce point a été noté par J. Martin, *Annales de philosophie chrét.*, décembre 1898, p. 308 : « A Cassiciacum, saint Augustin emploie toujours et très clairement le mot *philosophie* au sens de perfection chrétienne et d'ascétisme », et par W. Montgomery, *S. Augustine*, London, 1914, p. 47 : « But do not just these unexpected turns of expression give us a clue to the explanation — wich is, I believe, that in these *Dialogues* Augustine means by philosophy Christianity, as interpreted trough Neo-Platonism. »

phie l'a enfin définitivement entraîné. Or, dans quels livres cette beauté lui est-elle apparue? Dans les épîtres de saint Paul[1]. Nous voilà brusquement ramenés aux *Confessions*. Dans la dédicace du *De beata vita*, il explique quelle est la philosophie dans laquelle, comme dans un port, mouille son navire[2] : c'est celle qu'il a prise dans les livres platoniciens et dans les livres révélés, c'est-à-dire celle dont les *Confessions* racontent l'acquisition[3]. La sagesse à laquelle il exhorte Romanianus, il la prie chaque jour en faveur de son ami et bienfaiteur : qui est-elle en effet, sinon la Sagesse de Dieu et, selon la doctrine catholique, le Fils de Dieu? C'est donc au Christ qu'il veut le gagner[4]. Aussi est-ce un traité de religion qu'il lui enverra pour lui montrer ses erreurs[5]. Dans la philosophie qui règne à Cassiciacum, Augustin est seulement le disciple de sa mère Monique, qui en a atteint le sommet. Elle n'est rien d'autre, cette philosophie, que

1. « Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum... Perlegi totum intentissime atque cautissime. Tunc vero quantulocumque jam lumine asperso, tanta se mihi philosophiae facies aperuit..., etc. » (*Contra Academ.*, l. II, c. II, n. 5, t. XXXII, col. 921-922).

2. « Ergo vides in qua philosophia quasi in portu navigem » (*De beata vita*, c. I, n. 5, t. XXXII, col. 961).

3. « Lectis autem Platonis paucissimis libris, cujus te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt... » (*ibid.*, n. 4).

4. *Contra Academ.*, l. II, c. I, n. 1, t. XXXII, col. 919. Après avoir nommé la sagesse au cours de l'alinéa : « ... non quam facile oculis ista lux, tam facile mentibus sapientiae sidus oboritur », saint Augustin conclut : « ... oro autem ipsam summi Dei Virtutem atque Sapientiam. Quid est enim aliud, quem mysteria nobis tradunt Dei Filium? »

5. « Si quid superstitionis in animum revolutum est, ejicietur profecto, vel cum tibi aliquam inter nos disputationem de religione misero, vel cum praesens tecum multa contulero » (*Contra Academ.*, l. II, c. III, n. 8, t. XXXII, col. 923). Cette religion est évidemment celle qui l'a gagné lui-même, d'après le même ouvrage (l. II, c. II, n. 5) et le *De beata vita* (c. I, n. 4). — Quelques années plus tard, pour accomplir cette promesse, saint Augustin développe à Romanianus la thèse suivante : « Tenenda est nobis christiana religio, et ejus Ecclesiae communicatio quae catholica est » (*De vera religione* [écrit vers 390], c. VII, n. 12, t. XXXIV, col. 128).

l'amour du monde invisible, qui est le royaume du Christ[1].

Le jeune Licentius ne s'y trompait pas. Il ne séparait pas du Christ la philosophie à laquelle son maître l'excitait. Quand il en percevait un instant la splendeur, à quel maître allait sa reconnaissance? Au Christ[2]. N'est-il pas fort suggestif qu'une dizaine d'années plus tard, vers 395, alors qu'il est lui-même sur le point d'être fait évêque, saint Augustin, écrivant à Licentius, emploie, pour engager son jeune ami à la perfection chrétienne, la manière de parler des *Dialogues?* Il l'invite à s'abandonner à la sagesse, dont les entraves, d'abord redoutées, deviennent bientôt plus douces que les liens faussement charmeurs du monde, et qui, après nous avoir délivrés, se donne elle-même à nous en jouissance[3]. Il lui reproche de ne pas mettre dans sa vie l'ordre qu'il impose à ses vers[4]. Il le presse d'écouter la Vérité qui est le Christ[5]. Cette lettre est comme un appendice aux écrits de Cassiciacum ; la pensée de son élève a ressuscité dans l'esprit d'Augustin sa première terminologie. C'est donc que la forme des *Dialogues* pouvait revêtir un fond entièrement chrétien.

Pour saint Augustin, depuis la lecture de l'*Hortensius*

1. « Egone me non libenter tibi etiam discipulum dabo? » (*De ordine*, l. I, c. XI, n. 32, t. XXXII, col. 994). Au numéro précédent, Augustin dit à Monique : « philophia tua ».

2. « Pulchrior est philosophia, fateor, quam Thisbe, quam Pyramus, quam illa Venus et Cupido, talesque omnimodi amores; et cum suspirio *gratias Christo agebat* » (*De ordine*, l. I, c. VIII, n. 21, t. XXXII, col. 987).

3. « Mi Licenti, etiam atque etiam recusantem et formidantem compedes sapientiae, timeo te rebus mortalibus validissime et perniciosissime impediri. Nam sapientia quos primo alligaverit, et exercitatoriis quibusdam laboribus edomuerit, solvit postea, liberatisque sese donat ad fruendum » (*Epist. XXVI*, n. 2, t. XXXIII, col. 103).

4. « Si versus tuus momentis inordinatis perversus esset, si suis legibus non staret, si mensuris imparibus aures auditoris offenderet, puderet te certe...; quid cum inordinatus ipse perverteris? » (*ibid.*, n. 4, col. 106). — Cf. *De ordine*, l. II, c. XIX, n. 50, fin; t. XXXII, col. 1018.

5. « Non dicit verum nisi Veritas : Christus est veritas; veniamus ad eum ne laboremus » (*ibid.*, n. 6, col. 107).

et jusqu'à la fin, le mot de philosophie avait le même sens que celui de sagesse. C'était la science du bonheur[1]. Or, le catholicisme lui apparaissait maintenant comme l'unique école où l'on acquît cette science. Il était la vraie philosophie.

II

En parlant ainsi, l'auteur des *Dialogues* ne faisait d'ailleurs qu'obéir à un usage très répandu. Saint Justin[2], Tatien[3], Méliton de Sardes[4], Eusèbe[5], Denys d'Alexandrie[6], Clément d'Alexandrie[7] avaient donné au christianisme le nom de philosophie.

La préférence accordée dans les premiers écrits de saint

1. Cf. *De libero arbitrio,* l. II, c. IX, n. 26, t. XXXII, col. 1254 : « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum? » et *De civitate Dei*, l. XIX, c. I, n. 3, t. XLI, col. 623 (Augustin résume et suit Varron) : « Quandoquidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit : quod autem beatum facit ipse est finis boni : nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni. »

2. « Τίς ἡ σὴ φιλοσοφία; » (*Dial. cum Tryphone,* c. I, fin). — « Μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης... » (*ibid.*, c. II, initio; éd. Otto, t. I, pars II, Iéna, 1877, p. 6)· — « Διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λογοὺς αὐτοῦ ταύτην μόνην εὕρισκονι φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ » (*Dial. cum Tryphone,* c. VIII, éd. Otto, t. I, pars II, p. 32 B-C, Iéna, 1877).

3. « Διόπερ χαίρειν εἰπὼν καὶ τῇ Ῥωμαίων μεγαλαυχίᾳ καὶ τῇ Ἀθηναίων ψυχρολογίᾳ, δόγμασιν, ἀσυναρτήτοις, τῆς καθ' ἡμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας ἀντεποιησάμην » (*Oratio ad Graecos,* c. XXXV, éd. Otto, Iéna, 1851, p. 138).

4. « Ἡ καθ' ἡμας φιλοσοφία » et « τὴν σύντροφον καὶ συναρξαμένην Αὐγούστῳ φιλοσοφίαν » (Eusèbe, *Hist. ecclés.*, 4, 26, 7, éd. Otto, IX, 411).

5. « Πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ ἧς μετῄει φιλοσοφίας πεποίηται ἀπολογίαν » (*Hist. ecclés.*, 5, 17, 5).

6. « Τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας » (Eusèbe, *Praepar. evang.*, 14, 23).

7. « Κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν ... στρωματεῖς ». — Cf. J. Martin, *Ann. de philos. chrét.*, déc. 1898, p. 308, et Loofs, *Leitfaden z. Studien der DG,* Halle, 1906, p. 116, note 1. — L. Grandgeorge (*Saint Augustin et le néoplatonisme,* Paris, 1896, p. 25) admet que « plus tard » le terme de philosophie devint, pour saint Augustin, « très voisin de l'expression : sentiment religieux ». — Dans le *Prooemium* de l'édit. Lemaire (Paris, 1831) des fragments de l'*Hortensius,* p. 34, on lit : « intelligimus qua ratione... Divus Augustinus protulerit se Hortensio potissimum ad veram philosophiam, id est, ad christianam religionem amplectendam fuisse adductum ».

Augustin à cette expression, et à d'autres usitées dans les lettres profanes, comme *fortuna*[1], *numen*[2], *omen*[3], se comprend bien à la lumière des *Confessions* qui signalent dans les *Dialogues* les derniers halètements d'habitudes scolaires[4]. Le ton parfois guindé, le développement immodéré des métaphores[5], certaines exagérations littéraires[6] révèlent aussi la préoccupation qu'avait l'écrivain novice de se hausser jusqu'au genre des rhéteurs en vogue. Alype, en particulier, gardait à ce point la superstition des usages académiques, que, pour mieux laisser aux *Dialogues* le parfum des cèdres des gymnases, il eût supprimé, dans la rédaction définitive, le nom du Christ[7]. Enfin, Au-

1. *Contra Acad.*, l. I, c. I, n. 1 et *passim*.

2. *Ibid.*, l. III, c. VI.

3. *Ibid.*, l. I, c. IV, n. 11. — Augustin s'excuse d'avoir employé cette terminologie dans *Retract.*, l. I, c. I

4. « Ibi quid egerim in litteris jam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tanquam in pausatione anhelantibus, testantur libri disputati cum præsentibus et cum ipso me solo coram te » (*Confes.*, l. IX, c. IV, n. 7, t. XXXII, col. 766). — « Nec illa sane praetereo, quae catechumenus jam, licet relicta spe quam terrenam gerebam, sed adhuc secularium litterarum inflatus consuetudine scripsi... » (*Retract.*, Prologus, n. 3, t. XXXII, col. 585-586).

5. Par exemple, celle du repas intellectuel (*De beata vita*, c. II, nn. 13-14, t. XXXII, col. 966).

6. Par exemple, celle de la valeur d'une doctrine de Cicéron, qu'on vient de réfuter (*Contra Academ.*, l. III, c. XX, n. 45, t. XXXII, col. 958).

7. « ... quoque modo ipsum etiam Alypium, fratrem cordis mei, subegeris nomini Unigeniti tui, Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, quod primo dedignabatur inseri litteris nostris. Magis enim eas volebat redolere gymnasiorum cedros » (*Confes.*, l. IX, c. IV, n. 7, t. XXXII, col. 766). — Le parfum des cèdres symbolise ici la forme littéraire des auteurs en renom. L'huile de cèdre était employée pour la conservation des manuscrits précieux :

> An haec animos aerugo et cura periculi
> Quum semel imbuerit, speramus, carmina fingi
> Posse *linenda cedro*, et levi servanda cupresso?
>
> (HORACE, *Art poét.*, VV. 330-332.)

« *Linenda cedro*, etc., explique le scoliaste, digna quae saturentur oleo cedrino, et serventur in arca, e laevigatis tabulis cupressinis constructa, ne fiant blattarum et tinearum epulae » (cf. Perse, *Sat.*, I, 42; Ovide, *Trist.*, I, el. 1, 7).

gustin songeait aux amis à qui il destinait ses ouvrages; il en était qui cultivaient la philosophie, celle des « platoniciens » en particulier[1]. Ne les amènerait-il pas plus aisément à ses nouveaux sentiments, en usant le plus possible des mots qu'ils aimaient? La pensée chrétienne ne serait-elle pas mieux accueillie sous ce costume qui ne lui était pas réservé?

III

Quant aux sujets traités, ils constituent les fondements de la vie religieuse. Combattre les académiciens, c'était s'attaquer au doute, aussi ruineux pour la foi que pour la philosophie[2]; c'était protéger les sources de l'action; c'était sauver cette notion de vérité qui siégera toujours au centre des idées de saint Augustin[3]. Le *De beata vita* s'achève par un hymne à la Trinité, et c'est manifestement pour cette conclusion que le traité tout entier a été écrit. Le *De ordine* traite de la Providence et du mal, problèmes dont Augustin s'occupera sa vie durant. Et l'intention des *Soliloques* est livrée explicitement : l'auteur cherche à connaître Dieu et son âme, rien d'autre. C'est le prélude de la prière des *Confessions* : *noverim me, noverim te*[4].

1. « Lectis autem Platonis paucissimis libris, *cujus te esse studiosissimum* accepi... » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961).

2. Plus tard, saint Augustin, parlant des académiciens, en a fait la remarque : « Apud nos autem *Justus ex fide vivit*. At si tollatur assensio, fides tollitur; quia sine assensione nihil creditur » (*Enchiridion*, n. 7, c. XX, t. XL, col. 242 [en 421]).

3. « De vita nostra, de moribus, de animo res agitur; qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum et veritate comprehensa, quasi in regionem suae originis rediens, triumphaturum de libidinibus, atque ita, temperantia velut conjuge accepta, regnaturum esse praesumit, securior rediturus in cœlum » (*Contra Academ.*, l. II, c. IX, n. 22, t. XXXII, col. 929). — Gaston Boissier concède : « En réalité, il défendait sa foi » (*Fin du Paganisme*, Paris, 1898, p. 320).

4. « A. Deum et animam scire cupio. — R. Nihil plus? — A. Nihil omnino » (*Soliloques*, l. I, c. II, n. 7, t. XXXII, col. 872).

§ 5. — Piété chrétienne à Cassiciacum.

Dès lors, on ne voit plus qu'harmonie entre les discours que tient Augustin avec ses amis, et qu'il rédige, et la vie intérieure intensément chrétienne que laissent entrevoir certains textes. On est en présence d'un philosophe chrétien, ce qui n'offre rien d'étrange. La philosophie dont parle l'auteur des *Dialogues* allie le culte des deux efforts : recherche et ascétisme. On se purifie pour mieux penser; et à mesure qu'on pense mieux, on se renonce davantage. La réflexion et la piété, réagissant l'une sur l'autre, réalisent cette chose vivante : une âme qui progresse chrétiennement. Pour saisir la vérité, il faut en effet un effort de tout l'être. « Tu ne verras la vérité avec certitude, écrit Augustin à Romanianus, que si tu entres tout entier dans la philosophie[1]. » Aussi trouvons-nous à Cassiciacum, parallèlement à l'activité intellectuelle et pénétrant cette activité, une vie de prière, de pénitence, de progrès spirituel.

Dans la villa de Verecundus, on s'élevait à Dieu par la lecture ou le chant des psaumes. La belle voix de Licentius se laissait prendre à leur mélodie, et de sa belle voix, il les entonnait parfois, comme une cantilène familière, sans souci du temps ni du lieu, au grand scandale de Monique[2]. Augustin aimait à méditer le psaume quatrième. Dans une page des *Confessions*, qu'on ne peut traiter d'invention pure, il se souvient avec complaisance des sentiments que les accents de David éveillaient en lui[3]. Comment prendre aussi pour une fable, au même endroit, l'épisode du mal de dents d'Augustin? Il souffrait, racon-

1. « Nam ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris » (*Contra Academicos*, l. II, c. III, n. 8, t. XXXII, col. 923).
2. *De ordine*, l. I, c. VIII, n. 22, t. XXXII, col. 987-988.
3. *Confes.*, l. IX, c. IV, nn. 8-11, t. XXXII, col. 766-768.

te-t-il, de la douleur la plus aiguë qu'il eût jamais éprouvée ; ne pouvant articuler une parole, il demanda par écrit à ses amis de vouloir bien prier Dieu pour lui. A peine se furent-ils mis à genoux que la douleur s'évanouit[1]. De quelque manière qu'on interprète cette scène, elle suppose, à Cassiciacum, une vie religieuse intense, qui se traduit sous des formes chrétiennes.

Le soir, au terme de ses méditations solitaires, Augustin priait avant de s'endormir. C'est lui-même qui l'écrit à Nebridius[2]. Comment priait-il? Un passage du *De ordine* nous le révèle. Gourmandant ses élèves qui viennent malignement de se réjouir chacun d'un malheur de l'autre, Augustin s'écrie : « Je vous en supplie, ne redoublez pas mes misères. J'ai bien assez de mes plaies. Presque chaque jour, c'est avec larmes que je prie Dieu de les guérir; et pourtant, je me convainc souvent que je ne suis pas digne d'être guéri aussi vite que je le voudrais[3]. » Sentiment de l'infirmité présente, confusion du passé, appels ardents au secours divin : les *Confessions* supposent-elles chez le catéchumène de Cassiciacum un cœur plus chrétien? Et voici quelques effusions des *Soliloques* : « Je n'aime plus que vous, je ne vais que vers vous, je ne cherche que vous, je suis disposé à ne servir que vous... Je vous en prie, accueillez votre fugitif, Seigneur, Père très clément; assez longtemps j'ai été châtié; assez longtemps j'ai servi vos ennemis qui sont sous vos pieds; assez longtemps j'ai été le jouet des mensonges[4]... » Ne croirait-on

1. *Confes.*, n. 12, col. 768.

2. « Haec mihi dixi : deinde oravi, ut solebam, atque dormivi » (*Epist. III*, n. 4, fin; t. XXXIII, col. 65).

3. « Nolite, obsecro vos, geminare mihi miserias. Satis mihi sint vulnera mea, quae ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans, indigniorem tamen esse me qui tam cito saner quam volo, saepe memetipse convinco » (*De ordine*, l. I, c. x, n. 29, t. XXXII, col. 991).

4. « Jam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli servire paratus sum... Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine, clementissime pater : jamjam satis poenas dederim; satis inimicis tuis, quos sub pedibus

pas lire un fragment des *Confessions?* Un peu plus loin, sa raison avec qui il dialogue, lui rappelle comment, la nuit précédente, des désirs qu'il croyait éteints se sont soudain rallumés en lui : « Tais-toi, fait Augustin; de grâce, tais-toi. Pourquoi me tortures-tu? Pourquoi descends-tu si profondément dans mon cœur? Déjà, je m'épuise à pleurer... Celui que je brûle de voir, me dis-tu, sait l'heure de ma pleine guérison... je me confie à sa clémence et à ses soins. J'ai cru et je crois qu'il ne cesse de soutenir ceux qui sont dans de tels sentiments à son égard ». Et sa raison reprend : « Retiens tes larmes, affermis ton courage. Tu as beaucoup, beaucoup pleuré, et cela ne vaut rien à ta poitrine malade[1]. »

Quelques années plus tard, mais bien avant les *Confessions*, parlant de son retour aux mamelles de l'Église catholique, saint Augustin dira qu'il les a ressaisies de toute son âme avide, et que c'est en pleurant, en gémissant, qu'il les a secouées et pressées pour soulager sa longue soif, et reprendre l'espoir de la vie et du salut[2]. Vers la même époque il décrira, avec une précision de doctrine aussi parfaite que dans les *Confessions*, le processus de la conversion d'une âme ; et l'on sentira bien, à la profondeur de son analyse, qu'il s'inspire de sa propre histoire : égarés dans la poursuite des nombres inférieurs, nous ne

habes, servierim; satis fuerim fallaciarum ludibrium » (*Soliloq.*, l. I, c. 1, n. 5, t. XXXII, col. 872).

1. « Multum omnino flevisti, et hoc omnino morbus iste pectoris tui graviter accipit » (*Soliloques*, l. I, c. XIV, nn. 25-26, t. XXXII, col. 883). — D'autre part, on a exagéré en disant que les *Confessions* dépeignent Augustin à Cassiciacum uniquement comme un *pénitent*. La joie d'être tout à Dieu s'y trouve vivement exprimée (l. IXX, c. IV, n. 7) : « Benedicebam tibi gaudens, etc. ».

2. « Sed de me quid dicam, qui jam catholicus christianus eram? quae nunc ubera, post longissimam sitim pene exhaustus atque aridus tota aviditate repetivi, eaque altius flens et gemens concussi et expressi, ut id manaret quod mihi sic affecto ad recreationem satis esse posset, et ad spem reducendam vitae ac salutis » (*De utilitate credendi* [en 391], c. 1, n. 2, t. XLII, col. 66).

sommes pourtant pas abandonnés à ce point que nous ne puissions crier vers Dieu, et par le secours de sa miséricorde nous dégager du plaisir sensible ; puis, peu à peu, par l'effet d'une contemplation persévérante, l'élan des habitudes dépravées se brise et finit par mourir[1]. Mais n'avait-il pas affirmé, dès le temps de Cassiciacum, et sans doute d'après son expérience, la nécessité d'un secours religieux dans l'œuvre de la conversion? Par quel moyen providentiel les âmes égarées sont-elles efficacement excitées à se dégager des attraits sensibles? C'est, selon le *Contra Academicos*, par les préceptes, mais surtout par les actes du Verbe incarné[2]. Sans doute le néo-platonisme, philosophie religieuse et mystique, fournit son large apport au torrent de vie intérieure qui se précipite dans l'âme d'Augustin ; mais la direction et la forme du courant sont chrétiens. Recours à la Bible, insistance dans la prière qui demande, goût de l'humilité, regret du passé, foi dans le salut par l'incarnation du Verbe, ces sentiments et ces procédés peuvent bien utiliser des pensées plotiniennes, mais ils leur impriment la marque du Christ.

Ainsi, les premiers écrits de saint Augustin suffiraient à attester l'intensité de sa vie chrétienne à Cassiciacum. On ne peut, sur ce point, les opposer aux *Confessions*[3].

1. « Nos non ita deseruit, ut non valeamus recurrere, et a carnalium sensuum delectatione, misericordia ejus manum porrigente, revocari... Sed in spiritualia mente suspensa atque ibi fixa et manente, etiam hujus consuetudinis impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur » (*De musica*, l. VI, c. XI, n. 33, t. XXXII, col. 1181).

2. « Cujus non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas, et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent » (*Contra Academ.*, l. III, c. XIX, n. 42, t. XXXII, col. 956. Cf. *De ordine*, l. II, c. V, n. 16, t. XXXII, col. 1002).

3. Le Dr H. Becker (*Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwickelung*, Leipzig, 1908, pp. 10-11), qui est loin de citer tous les textes que nous avons invoqués, en découvre cependant huit qui permettraient d'accorder les *Dialogues* avec les *Confessions*. Il juge que c'est trop peu. Mais saint Augustin n'aurait-il révélé qu'une seule fois, dans les *Dialogues*, la réalité de son christianisme, ne devrait-on pas l'en croire?

Article II. — Rapports du christianisme et du néo-platonisme.

Essayons maintenant d'entrer davantage dans la psychologie du solitaire de Cassiciacum, et de voir comment il en accordait les éléments divers. Nous l'avons successivement reconnu : il professe un néo-platonisme enthousiaste et accentué; il est chrétien avec ferveur. Comment se comportaient en lui, vis-à-vis l'une de l'autre, les deux influences? Y avait-il entre elles lutte ou bonne entente? Et si elles s'harmonisaient, n'était-ce pas sous la direction et au profit spécial de l'une d'elles?

D'après les *Confessions*, les rapports du christianisme et du néo-platonisme, dans l'esprit d'Augustin, se résumaient en ces trois points :

1° Ou bien il y a désaccord entre les deux doctrines, comme sur le polythéisme. Alors, la doctrine chrétienne l'emporte[1].

2° Ou bien il y a accord entre les deux doctrines, comme sur le Verbe. Augustin reçoit, en ce cas, les développements néo-platoniciens comme un bien qui revient de droit aux catholiques et qui sert à l'intelligence de la foi[2].

3° Les vérités que renferme le néo-platonisme sont inefficaces aussi longtemps qu'elles ne sont pas saisies dans la synthèse chrétienne[3].

Nous avons admis que les *Confessions* présentaient avec exactitude la psychologie de saint Augustin jusqu'à sa conversion. Il y a toute raison de croire que le néophyte de Cassiciacum n'avait pas modifié sa manière de concevoir les rapports de la philosophie et de la religion

1. *Confes.*, l. VII, c. IX, n. 15, t. XXXII, col. 741-742.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, cc. XVIII-XXI, col. 745-748.

chrétienne. Mais trouve-t-on dans les *Dialogues* des textes qui en fassent foi? Voici un passage de la fin du *Contra Academicos* qui nous paraît suffisamment explicite en ce sens : « Après bien des siècles et bien des disputes, s'est enfin dégagée une philosophie qui, à mon avis, est tout à fait vraie. Elle ne se limite pas à ce monde, comme la philosophie que réprouve à si juste titre notre religion; elle en révèle un autre, le monde intelligible. La raison la plus déliée est impuissante à ramener à ce monde intelligible les âmes aveuglées par les ténèbres des erreurs variées, et recouvertes par l'épaisse poussière qu'engendrent les corps. Mais le Dieu suprême, prenant en pitié la masse des hommes, a incliné et fait descendre jusque dans un corps humain l'autorité de l'intelligence divine; afin qu'excitées, non seulement par ses préceptes, mais aussi par ses actes, les âmes puissent revenir à elles-mêmes et se tourner vers la patrie, sans qu'il soit même besoin des discussions d'école[1]. »

La philosophie dont parle ici Augustin est la philosophie néo-platonicienne. Il la présente, en effet, comme unissant Aristote et Platon, ainsi que prétendaient le faire les néo-platoniciens; et il vient de louer Plotin. Elle est la vérité, car elle est la philosophie du monde intelligible, et elle montre à l'homme sa vraie nature et sa fin véritable. Aussi l'impuissance qui lui est attribuée n'est-elle pas celle de voir la vérité, mais de faire vivre la vérité. Elle mon-

1. « Multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista hujus mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret; cujus non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas, et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent » (*Contra Academicos*, l. III, c. XIX, n. 42, t. XXXII, col. 956-957).

tre la patrie; elle n'y mène pas[1]. Le christianisme enseigne la même doctrine, mais efficacement, parce qu'il possède les enseignements et les actions du Verbe fait chair. Grâce à lui, on peut se passer de la philosophie des écoles; mais celle-ci est néanmoins un secours.

Avec des précisions nouvelles, la même conception est exprimée dans le *De ordine*. En deux phrases, saint Augustin résume sa philosophie et sa croyance, et il dit leurs rapports : « La philosophie véritable, et, pour ainsi dire, authentique, n'a pas d'autre objet que d'enseigner la nature du principe de toutes choses, sans principe lui-même, la grandeur de l'intelligence qui demeure en lui, et ce qui de là a découlé, sans déperdition, pour notre salut : c'est le Dieu unique, tout-puissant, « tri-puissant », le Père, le Fils et le Saint Esprit qu'enseignent les vénérables mystères dont la foi sincère et inébranlable libère les peuples; et ces principes, il ne faut ni les confondre, comme le font quelques-uns, ni les rabaisser, comme beaucoup le prêchent. Quant à la merveille qu'un si grand Dieu ait daigné, pour nous, prendre et faire sien un corps comme le nôtre, plus cet abaissement est profond, plus il est miséricordieux; et plus il s'éloigne, du tout au tout, de l'orgueil des hommes d'esprit[2]. » Ainsi, la philosophie

1. Cf. *Confes.*, l. VII, c. XXI, n. 27, t. XXXII, col. 748 : « Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis, et iter ad eam non invenire... et aliud tenere viam illuc ducentem... » — Le texte de la note précédente : « nunquam ista ratio subtilissima revocaret » exclut l'opinion de W. Thimme (*Aug. geist. Entwick.*, Berlin, 1908, p. 43, note), qui veut que pour saint Augustin, à cette époque, l'autorité des philosophes puisse remplacer celle du Christ.

2. « Nullumque aliud habet negotium, quae vera, et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio, quantusque in eo maneat intellectus, quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit : quem unum Deum omnipotentem eumque tripotentem, Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, docent veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant; nec confuse, ut quidam; nec contumeliose, ut multi praedicant. Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus, tantus propter nos Deus

n'ajoute pas à l'objet de la révélation; elle consiste à mieux comprendre cet objet ; et ses recherches sont orientées et limitées par les formules ecclésiastiques[1]. Le christianisme fait plus que d'enseigner les vérités capitales à tout homme, et non pas seulement aux penseurs. Il révèle l'Incarnation, secours plein de miséricorde, qui exténue l'orgueil. La spéculation, laissée à elle-même, nourrit l'orgueil[2].

On retrouve sans peine dans ces déclarations des *Dialogues* sur les rapports de la philosophie et de la foi, la conception que saint Augustin, dans les *Confessions*, affirme s'en être faite à cette époque de sa vie[3].

assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius, et a quadam ingeniosorum superbia longe lateque remotius » (*De ordine*, l. II, c. v, n. 16, t. XXXII, col. 1002). Nous avons utilisé plus haut (c. III, p. 142), pour un autre but, une partie de ce texte.

1. Les adverbes « confuse, contumeliose » visent les Sabelliens et les Ariens. Le traducteur de l'éd. Vivès (t. II, p. 538) ne l'a pas vu. — La difficulté de cette doctrine, au regard de l'orthodoxie, consisterait bien plutôt en ce qu'elle semble fondre outre mesure la philosophie et la théologie. Toutefois, une telle fusion ne revêtait pas alors le sens qu'elle présente au premier abord de la confusion des deux ordres, nature[l] et surnaturel. On pensait couramment que les philosophes proprement dits avaient été éclairés par quelque usage des Livres saints. Il est vrai que nous ignorons si saint Augustin le pensait à cette époque. Peut-être admettait-il, comme saint Ambroise et les autres docteurs, le fait de la rencontre de la philosophie et de la révélation, sans s'être précisé aucune explication du fait. Peut-être aussi — et ceci nous paraît très conforme au sens de sa philosophie — mettait-il la réussite de certains philosophes sur le compte d'une illumination spéciale.

2. Dans ce passage, saint Augustin parle d'une délivrance apportée par la philosophie « à peine à un très petit nombre » (vix paucissimos liberat), et il l'oppose à celle que la foi procure aux peuples (populos liberant). Le contexte prouve que la délivrance opérée par la philosophie est limitée à la connaissance de la vérité (nullumque aliud habet negotium... quam ut doceat...). Le christianisme y ajoute le remède contre l'orgueil. C'est, d'ailleurs, le sens que suggère le texte précédemment étudié du *Contra Academicos* (cf. note 1, p. 167); et, quoi qu'il en soit, il est certain qu'Augustin ne s'est pas donné pour avoir été lui-même entièrement sauvé par la seule philosophie. Or, c'est le point qui importe à notre thèse.

3. Dans le *De utilitate credendi*, écrit en 391, saint Augustin confesse qu'en menant une vie mondaine, alors qu'il était manichéen, il allait contre

Article III. — Le doute académique à Cassiciacum.

§ 1. — La question.

Au dix-neuvième livre de la *Cité de Dieu*, saint Augustin, faisant d'après Varron le dénombrement des systèmes possibles de morale, en double le chiffre avec cette considération qu'on peut adopter chacun d'eux, soit par conviction certaine, à la manière des dogmatistes, soit par simple préférence, à la manière de la Nouvelle Académie[1]. Nous venons de constater qu'il professait à Cassiciacum une synthèse ordonnée de christianisme et de néo-platonisme. Était-ce en dogmatiste ou en disciple de Carnéade? Était-il assuré d'avoir trouvé la vérité ou s'était-il décidé pour ce qui lui avait semblé le plus probable? Dans les premiers temps de son arrivée à Milan, le jeune rhéteur qui de jour en jour se sentait devenir plus sympathique au catholicisme, se gardait cependant avec soin de tout assentiment[2]. Aurait-il persévéré dans cette attitude, et

la doctrine qu'il professait. Devenu chrétien, il s'est détourné des vaines ombres du monde. C'est donc que les mêmes enseignements moraux se sont révélés, au moins dans son cas, impuissants quand ils dérivaient de Manès, efficaces venant du Christ. Il en tire évidemment avantage contre le manichéisme : « Haec enim omnia, quod te non latet, cum studiose illos audirem, cupere et operare non desistebam. Neque hoc eorum doctrinae tribuo : fateor enim et illos sedulo monere, ut ista caveantur. Sed modo me dicere desertum lumine, cum ab his omnibus umbris rerum me averterim, soloque victu ad valetudinem corporis necessario contentus esse decreverim, illustratum autem atque fulgentem fuisse, cum ista diligerem et his involutus tenerer, hominis est, ut mitissime dicam, minus acute considerantis res, de quibus loqui multum amat » (*De utilitate credendi*, c. 1, n. 3, t. XLII, col. 67). Cicéron, dans l'*Hortensius*, et Plotin, en mille endroits, l'avaient également exhorté à rompre avec le sensible — mais sans lui en donner la force.

1. « Hae autem sectae viginti quatuor iterum geminantur, addita differentia ex Academicis novis, et fiunt quadraginta octo » (*De civit. Dei*, l. XIX, n. 2, t. XLI, col. 622).

2. « Tenebam enim cor meum ab omni assensione » (*Confes.*, l. VI, c. IV, n. 6, t. XXXII, col. 722).

son adhésion au catholicisme comme au néo-platonisme ne signifierait-elle rien de plus qu'une préférence et une opinion[1]?

A plusieurs reprises, les *Dialogues* amènent à poser la question. Elle est d'extrême intérêt pour notre sujet.

Si le scepticisme est dépassé, pourquoi le *Contra Academicos?* Pourquoi, à peine installé dans la villa, Augustin aborde-t-il le problème du doute universel? Ce n'est point, certes, par manière de passe-temps. La discussion est considérée comme une affaire grave. Elle engage les intérêts les plus vitaux[2]. La manière même dont elle est tenue ne va pas sans solennité. Au jour fixé d'avance, le scribe doit écrire jusqu'au soir, et on ne finit qu'à la lumière.

1. W. Thimme (*Augustins geist. Entwickelung...*, Berlin, 1908) pose en thèse que, de 386 à 391, Augustin « bemüht sich um die Lösung der einen grossen Aufgabe, der Ueberwindung des theoretischen Zweifels durch Grundlegung einer rational idealistischen Weltanschauung » (p. 2). — C'est à Cassiciacum qu'a commencé cette lutte (p. 3); il est faux qu'Augustin y soit venu avec des certitudes sur Dieu, sur la vérité, sur la création (p. 17). Les loisirs forcés du rhéteur, dont sa maladie est la principale cause, y sont employés à chercher le progrès dans la philosophie (p. 24). Jusque-là, il ne possédait tout au plus que des pressentiments : « Statt von Gewissheit hätte Augustin von Verlangen, Ahnung, der Erkenntnis vorauseilender Intuition sprechen sollen » (p. 19). Une fois, il est vrai, W. Thimme écrit qu'il n'y a guère entre les *Dialogues* et les *Confessions* qu'une légère nuance de terminologie : « leichte Nuanzirung einzelner Redewendungen » (p. 19); et là-dessus, W. Montgomery, qui défend l'historicité des *Confessions*, mais qui est impressionné par la difficulté présente, se dit d'accord avec lui (*S. Augustine*, London, 1914, p. 64, note). Mais W. Thimme va bien plus loin; pour lui, sur ce point, « die Darstellung der Confes. ist ungeschichtlich » (p. 17), et dans la même page où il a parlé de nuance, il écrit : « Der Umstand, dass er — wie er sich's nachträglich fälschlich vorstellte — der *klar erkannten* Wahrheit nur aus schlaftrunkener Schwäche nicht folgte, gab neuen willkommenen Anlass die eigene Ohnmacht und Unwürdigkeit und Gottes Erbarmen in wirksamen Kontrast zu setzen » (p. 19). C'est toute l'économie de la conversion qui est en cause. — Sur ce point, M. Alfaric (*L'Év. int. de S. Aug.*, Paris, 1918) se sépare de W. Thimme. Pour lui, l'auteur des *Soliloques* était « un néo-platonicien convaincu » (p. 527).

2. « Non ego istam disputationem disputandi gratia susceptam volo... De vita nostra, de moribus, de animo res agitur » (*Contra Academicos* l. II, c. IX, n. 22, t. XXXII, col. 929).

A peine a-t-on pris le temps d'un court repas. Enfin, Augustin déclare que les arguments de la Nouvelle Académie l'impressionnent, qu'ils l'empêchent de philosopher[1]. Il assure que, sans feinte aucune, il se trouve dans l'ignorance du vrai[2]. Et, de fait, il se déclare plusieurs fois tout hésitant sur des doctrines importantes, que les *Confessions* représentent comme acquises avant cette époque. Il vacille et flotte sur la question de l'âme[3]. La longue prière des *Soliloques*, si riche d'idées et si précise d'expression, est suivie de ces humbles aveux : « R. Que veux-tu donc connaître? — A. Cela même que j'ai dit dans ma prière[4]. — Je n'aime que Dieu et l'âme, et je ne connais ni l'un ni l'autre[5]. — Ce que j'ai dit, je n'en ai pas l'intelligence. Je l'ai pris de tous côtés, je l'ai confié à ma mémoire, et j'y ai attaché ma croyance, autant que je l'ai pu. Savoir est tout autre chose[6]. » Peut-on définir plus clairement un état de doute?

§ 2. — Solution par les « Confessions ».

Que les *Confessions* s'opposent à ce que le catéchumène de Cassiciacum n'ait pas encore trouvé la vérité sur les

1. « Nisi ergo prius tam mihi persuasero verum posse inveniri, quam sibi illi non posse persuaserunt; non audebo quaerere, nec habeo aliquid quod defendam » (*Contra Acad.*, l. II, c. IX, n. 23, t. XXXII, col. 930); — et dans les *Rétractations*, il dit des arguments des académiciens : « quia et me movebant » (*Retract.*, l. I, c. I, n. 1, t. XXXII, col. 585).

2. « Nam ignoratio veri, aut mihi, si illi fingebant, peculiaris est, aut certe utrisque communis » (*Contr. Acad.*, l. II, c. IX, n. 23, t. XXXII, col. 930).

3. « Quid enim solidum tenui, cui adhuc de anima quaestio nutat et fluctuat? » (*De beata vita*, c. I, n. 5, t. XXXII, col. 962).

4. *Soliloq.* l. I, c. II, n. 7, t. XXXII, col. 872 : « R. Quid ergo scire vis? A. Haec ipsa omnia quae oravi. »

5. « Nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio » (*ibid.*, col. 873).

6. « Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoria mandavi, et quibus accommodavi quantam potui fidem : scire autem aliud est » (*ibid.*, c. IV, n. 9, col. 974). — Cf. *De ordine*, l. I, c. V, nn. 12-13, t. XXXII, col. 984, etc.

points essentiels, cela ne peut faire question. Mais il faut considérer à quel point elles s'y opposent. La conquête de la certitude avant la conversion tient tant de place et joue un tel rôle dans le récit des *Confessions* que l'inexactitude de ce seul point transformerait aussitôt l'autobiographie de l'évêque d'Hippone en un pur roman.

Ce n'est pas une fois, c'est avec insistance et dans les termes les plus absolus qu'Augustin se représente en possession de la certitude. Voici des exemples : « J'entendis comme on entend dans le cœur, et je n'avais absolument aucun moyen de douter ; et j'aurais plus aisément douté que je vive que de l'existence de la vérité[1] — Votre souvenir (mon Dieu) habitait en moi, et je ne doutais en aucune manière d'avoir à qui m'attacher[2] — Et j'étais très certain que depuis la constitution du monde votre nature invisible est saisie par l'intelligence, au moyen des créatures[3] — J'étais certain de toutes ces choses, mais j'étais trop faible pour jouir de vous[4] — Et je n'avais plus cette excuse que si je ne vous servais pas encore, en foulant aux pieds le siècle, c'était, me semblait-il, parce que je ne connaissais pas la vérité avec certitude ; car, maintenant, je la connaissais avec certitude[5]. » — Parmi les pensées qui se pressaient en lui, à la lecture du psaume quatrième, il rapporte celle-ci : « Oh !

1. « Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem » (*Confes.*, l. VII, c. x, n. 16, fin ; t. XXXII, col. 742).

2. « ... mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse cui cohaererem » (*ibid.*, c. XVII, n. 23, col. 745).

3. « Eramque certissimus quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur », *ibid.*

4. « Certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te » (*ibid.*, c. XX, n. 26, col, 747).

5. « Et non erat jam illa excusatio, qua videri mihi solebam propterea me nondum contempto saeculo servire tibi, quia incerta mihi esset perceptio veritatis : jam enim et ipsa certa erat » (*ibid.*, l. VIII, c. V, n. 11, col. 754).

s'ils voyaient ce bien éternel et intérieur que je frémis, l'ayant goûté, de ne pouvoir leur montrer[1]! »

Bien plus, qu'on retarde la victoire sur la Nouvelle Académie, et toute la suite des événements, telle que la racontent les *Confessions*, devient inintelligible. Sans cette victoire, en effet, Augustin n'aurait pu traverser cette crise de suffisance intellectuelle qui faillit arrêter son évolution; et sans cette crise, et le sentiment du vide qu'elle lui apporta, Augustin ne se serait pas livré tout entier aux leçons d'humilité qu'il trouva dans saint Paul : c'est lui-même qui relie à ses tentations d'orgueil l'avidité avec laquelle il dévora les Écritures[2]. Sans cette victoire préalable, lorsque, dans la lutte décisive, se dressaient devant lui pour accuser sa mollesse, les héros du renoncement chrétien, Antoine, les officiers de Trèves, l'immense armée des moines, son effondrement n'eût point été total. Il eût pu leur opposer ses incertitudes et obtenir encore un délai. Mais la lumière s'était faite; il avait conscience de n'être retenu que par la lâcheté. C'est pourquoi l'aiguillon du remords et de la honte, entrant douloureusement dans sa chair, réussit enfin à provoquer le sursaut libérateur[3]. Oter à cette crise la certitude intellectuelle, c'est en enlever le ressort. C'est la supprimer tout entière. La disposition intellectuelle d'Augustin soutient le mouvement

1. « O si viderent internum aeternum, quod ego quia gustaveram, frendebam, quoniam non eis poteram ostendere » (*ibid.*, l. IX, c. IV, n. 10, col. 768).

2. « *Itaque avidissime arripui* venerabilem stilum Spiritus tui » (*Confes.*, l. VII, c. XX et c. XXI, n. 27, t. XXXII, col. 747).

3. « Et putaveram me propterea differre de die in diem, contempta spe saeculi te solum sequi, quia non mihi apparebat certum aliquid, quo dirigerem cursum meum. Et venerat dies quo nudarer mihi et increparet in me conscientia mea : Ubi est lingua mea? Nempe, tu dicebas propter incertum verum nolle te abjicere sarcinam vanitatis. Ecce jam certum est, et illa te adhuc premit, humerisque liberioribus pennas recipiunt, qui neque ita in quaerendo attriti sunt, nec decennio et amplius ista meditati ». Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili... » (*Confes.*, l. VIII, c. VII, n. 18, t. XXXII, col. 757).

même du drame. Elle compose intimement avec chacune des forces qui avancent le dénouement. Elle n'a pu, avec un tel rôle, être imaginée inconsciemment après coup.

§ 3. — Solution par les « Dialogues ». — Le Christianisme.

Maintenant, comment comprendre que les *Dialogues* suggèrent des difficultés contre une affirmation aussi répétée et aussi précise? Ne trouverons-nous pas dans ces premiers écrits la preuve que leur auteur était chrétien avec une fermeté entière, et qu'il tenait comme absolument certaines les directions principales de sa philosophie?

Et, d'abord, ne lit-on pas à la fin du *Contra Academicos*, un traité qui a étudié les exigences de la certitude : « Il est certain pour moi que je ne m'écarterai absolument en aucun point de l'autorité du Christ; aucune n'a plus de poids[1]? » Cette profession de foi, trois fois accentuée, — *certum*, *nusquam*, *prorsus*, — peut-elle sortir d'une âme encore hésitante? Augustin écrit à Romanianus que, lorsqu'il a lu saint Paul, c'est une flamme d'une ardeur extrême, insoupçonnée, qui s'est emparée de lui; c'est plein d'admiration, d'avidité, de ferveur, qu'il s'est rendu à l'apôtre[2]. Une demi-adhésion se traduirait-elle en termes si vifs? Mais il suffirait, pour se persuader de la plénitude de sa foi, de noter l'accent de ses paroles sur la Trinité. L'hymne trinitaire du *De beata vita*, qui réveille chez Monique le souvenir des strophes de saint Ambroise, est évidemment inspiré par cette foi solide dont il est parlé à cet endroit même : « Dans ces trois choses, ceux qui ont l'in-

1. « Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere : non enim reperio valentiorem » (*Contra Acad.*, l. III, c. xx, n. 43, t. XXXII, col. 957).

2. « Ea flamma quae summa nos arreptura erat... » (*Contra Acad.*, l. II, c. II, n. 5, t. XXXII, col. 921). — L'adversaire de Romanianus, s'il voyait la sagesse comme l'a vue Augustin, accourrait à elle « mirans, anhelans, aestuans » (*ibid.*, n. 6, col. 922).

telligence voient un seul Dieu, une seule substance, et méprisent les vaines imaginations des diverses sectes[1]. » Avec quelle vivacité il reprend l'erreur, simplement verbale de Trygetius, qui voudrait réserver au Père la propriété du nom de Dieu[2]! Avec quelle énergique précision il formule « les vénérables mystères dont la foi sincère et inébranlable libère les peuples[3]! » Il dit : « nos mystères »[4], « notre évêque »[5], comme quelqu'un de la maison. Il cite l'Écriture, moins souvent certes qu'il le fera plus tard, lorsqu'il aura achevé de se la transformer en sang et en nourriture, mais assez fréquemment toutefois, et surtout comme une autorité sans appel[6]. Un mot des *Soliloques* nous garantit d'ailleurs que la foi d'Augustin est introublée : « O Dieu, qui faites que l'incrédulité d'autrui ne nous émeut point[7]! »

1. « Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis ostendunt » (*De beata vita*, c. IV, n. 35, t. XXXIII, col. 976).

2. « Cohibe te potius, inquam; non enim Filius improprie Deus dicitur » *De ordine*, l. I, c. X, n. 29, t. XXXII, col. 991.

3. *De ordine*, l. II, c. V, n. 16, col. 1002.

4. Vg. « nostris sacris » (*Contra Acad.*, l. III, c. XX, n. 43, fin; t. XXXII, col. 957. — « Mysteria nobis tradunt », *ibid.*, l. II, c. I, n. 1, fin; col. 919.

5. « sacerdotis nostri » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961, et c. IV, n. 35, col. 976).

6. Vg. *De beata vita*, c. IV, n. 34, t. XXXII, col. 975: « Accepimus autem etiam auctoritate divina Dei Filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam » — et après quelques lignes: « Sed quid putatis esse sapientiam nisi veritatem? Etiam hoc enim dictum est : *Ego sum veritas.* » Cf. *De ordine*, l. I, c. XI, n. 32, t. XXXII, col. 993. — *Soliloq.*, l. I, c. I, n. 3, t. XXXII, col. 871. Dans le *Contra Acad.*, l. II, c. III, n. 9, t. XXXII, col. 923, saint Augustin écarte le scepticisme au nom du « Quaerite et invenietis » de l'Evangile — et le chapitre 13e de la 1re aux Corinthiens est commenté, sans que rien en soit expressément cité, dans *Soliloq.*, l. I, c. VII, n. 14, t. XXXII, col. 876-877.

7. « Deus, per quem nos non movent qui minime credunt » (*Soliloq.*, l. I, c. I, n. 3, t. XXXII, col. 871).

§ 4. — Solution par les « Dialogues. » — La philosophie proprement dite.

Chrétien convaincu, Augustin ne pouvait guère rester probabiliste en philosophie. En fait, des textes formels, extraits des *Dialogues*, témoignent qu'il a dépassé ce stade. Dans le prologue du *De beata vita*, dont le caractère confidentiel exclut toute feinte, l'auteur, résumant son évolution, note la période probabiliste ; mais il la met au passé, il déclare qu'il en est sorti, et de quelle manière : « Longtemps, les académiciens *retinrent* en pleine mer mon gouvernail rebelle à tous les vents. Ensuite je vins dans ces contrées (à Milan). Là, j'ai appris à quelle étoile me confier[1] ». Et il parle d'Ambroise, des platoniciens, des Écritures.

Il n'y a d'abord aucun moyen de prolonger l'adhésion d'Augustin à la Nouvelle Académie au delà de la composition du *Contra Academicos*. Il a déclaré à plusieurs reprises que ce dialogue l'avait complètement affranchi de cette école[2]. Il l'a écrit de Cassiciacum même à son ami Hermogenianus. Après des réserves de pure forme, il lui dit : « Je me suis délivré de cet odieux filet qui me retenait loin du sein de la philosophie, en m'ôtant l'espoir de trouver la vérité, nourriture de l'âme[3]. » A la fin même du *Contra Academicos*, l'auteur consigne sa victoire : « Me voilà garanti par cette discussion, dit-il, contre les raisons des académiciens[4]. »

1. «... diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt. Deinde veni in has terras : hîc septentrionem cui me crederem didici » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961).

2. *De Trinitate*, l. XV, c. XII ; *Retract.*, l. I, c. I, n. I ; *Enchiridion*, c. XX.

3. « ... mihi abruperim odiosissimum retinaculum, quo ab philosophiae ubere desperatione veri, quod est animi pabulum, refrenabar » (*Epist. I*ª (en 386), n. 3, t. XXXIII, col. 62-63).

4. « ... satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum » (*Contra Acad.*, l. III, c. XX, n. 43, t. XXXII, col. 957).

Mais on ne peut maintenir davantage que l'état de doute ait persévéré jusqu'à l'effort du *Contra Academicos*. En effet, avant qu'aient été tenues les discussions du deuxième et du troisième livre de cet ouvrage, le *De beata vita* et le premier livre du *De ordine* étaient composés. Or, le *De beata vita* contient une réfutation des académiciens, en laquelle Augustin manifeste toute confiance[1]; et si, plus loin il se fait encore une objection[2], il la résout, et il achève le livre dans un dogmatisme triomphant[3]. Dans le premier livre du *De ordine*, on trouve proclamés, sans aucune sourdine sceptique, les principes directeurs de la philosophie de saint Augustin.

Venons au *Contra Academicos* lui-même. Dès les premiers jours de Cassiciacum[4], le néophyte annonce en ces termes la discussion sur les académiciens : « J'ai résolu de les citer en jugement[5]. » Ce ton indique que, dans son esprit, ils sont déjà condamnés. C'est l'opinion qu'il a apportée dans la villa de Verecundus. Sept jours plus tard, pendant lesquels il a eu trop peu de loisirs pour modifier profondément ses idées[6], voici comment il expose l'objet de la discussion : « La question entre nous est celle-ci : leurs arguments font-ils qu'il soit probable qu'on ne puisse rien saisir avec certitude, et qu'il ne faille donner son assentiment à rien? Si tu le prouves, je céderai volon-

1. *De beata vita*, c. II, n. 13, t. XXXII, col. 966 : « Quid, inquam, putatis, nisi cum Academicis, totum quod susceperamus confectum esse negotium? » et *ibid.*, n. 15, col. 967 : « Non dubito, inquam, quia si adesset Alypius, huic ratiunculae cederet ».

2. N. 20.

3. Nn. 33-36.

4. « Pauculis igitur diebus transactis » (*Contra Acad.*, l. I, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 908).

5. « ... illos ego reos citare decrevi » (*ibid.*, c. IX, n. 25, col. 920).

6. Il a en effet composé le *De beata vita* et le Ier livre du *De ordine*; il a commenté avec ses élèves trois livres de Virgile (*Contra Acad.*, l. II, c. IV, n. 10, t. XXXII, col. 924) et il a dû surveiller les travaux de la ferme.

tiers : mais si je puis démontrer qu'il est beaucoup plus probable que le sage peut parvenir à la vérité et qu'on ne doit pas toujours retenir son assentiment, il ne te restera qu'à passer à mon opinion[1]. » Ainsi son opinion, avant toute controverse, est que les académiciens se trompent. Cela est si vrai, que si Alype avait pensé comme lui, la discussion aurait été moins bien menée : il aurait manqué un partisan des académiciens[2]. Augustin veut donc simplement confirmer une opinion déjà arrêtée.

Que faut-il supposer pour comprendre son état d'esprit? Cela seulement qu'il indique dans les *Rétractations :* les arguments de la Nouvelle Académie l'impressionnaient ; il voulait, une bonne fois, se débarrasser de leur obsession[3]. Il avait échappé au doute. La vérité lui était apparue. Mais il n'avait pas résolu les objections sceptiques directement et en elles-mêmes. Jamais il ne les avait prises, pour ainsi dire, par les cornes. De plus, le renom des philosophes de la Nouvelle Académie continuait à l'émouvoir. C'était Arcésilas, c'était le grand Carnéade, c'était Philon de Larisse, toute une école que le génie de ses maîtres et le culte de Platon avaient rendue si illustre. C'était surtout Cicéron qui revêtait d'une forme magnifique l'argumentation des académiciens, et qui lui rendait les armes ; Cicéron, l'auteur de l'*Hortensius*, le maître d'Augustin pendant de longues années, et dont l'influence persistait encore à Cassiciacum[4]. Pour le catéchumène,

1. « Si autem demonstrare potuero multo esse probabilius, et posse ad veritatem pervenire sapientem, et assensionem non semper esse cohibendam : nihil habebis, ut opinor, cur non te in meam sententiam transire patiaris » (*Contra Acad.*, l. II, n. 30, fin ; t. XXXII, col. 934).

2. « Disputatio nostra manca remaneret, nullo existente qui ex altera parte rem venire in manus cogeret, ut diligenter, quantum possumus versaretur » (*ibid*).

3. « ... ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem » (*Retract.*, l. I, c. 1, n. 1, t. XXXII col. 585).

4. Augustin avait mis l'*Hortensius* entre les mains de ses élèves (*Contra Acad.*, l. I, c. 1, n. 4, t. XXXII, col. 908) ; Ohlmann, *De Augustini dia-*

quel meilleur emploi de ses premiers loisirs que de libérer à fond son esprit et de le purifier des dernières traces d'une opinion qu'il sait maintenant vaine et malfaisante[1]? On peut être convaincu de la fausseté d'une opinion et cependant se sentir gêné par les raisons qu'elle allègue ou par les autorités qui l'appuient[2].

Enfin, Augustin se propose de réfléchir et de philosopher plus à fond que jamais. Il a conscience de la difficulté des questions qu'il brûle d'aborder. Peut-être que sur le point de se livrer avec une intensité nouvelle aux plus hardies spéculations, ses vieux doutes, pourtant vaincus, se remuèrent un peu, comme au moment de faire un pas audacieux on sent s'agiter les instincts de la peur. En tous cas, il convient qu'il écarte définitivement de la porte de la philosophie, en ces premiers jours de réflexion, la pierre qui prétend l'obstruer[3].

Toutefois, si Augustin démontre simplement, comme il l'annonce, que la possibilité d'arriver au vrai est beaucoup plus probable, ne reste-t-il pas encore dans les mailles de ses adversaires? Il a lui-même éclairci cette difficulté, et maintenu qu'il prétend réfuter les académiciens sans recours. Tout leur effort tend à donner quelque probabilité à leur opinion, et celui d'Augustin à lui ôter toute probabilité. Ils donnent comme vraisemblable que l'on ne peut rien connaître. L'auteur des *Dialogues* dé-

logis, Strasboug, 1897, insiste sur la part de l'inspiration cicéronienne dans les *Dialogues*. Cf. H. van Haeringen, *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningue, 1917, pp. 75-98.

1. « Ego enim nunc aliud nihil ago, quam me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus » (*Contra Acad.*, l. II, c. III, n. 9, t. XXXII, col. 923).

2. C'est le sens de ce membre de phrase : « A quo me negotio (la philosophie) quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant... » (*Contra Acad.*, l. III, c. XX, n. 43).

3. « Mihi satis est quoquo modo molem istam transcendere, quae intrantibus ad philosophiam sese opponit » (*Contra Acad.*, l. III, c. XIV, n. 30, col. 950).

truit cette vraisemblance, et pose absolument que le sage connaît au moins la sagesse[1]. Aussi, la discussion terminée, triomphe-t-il sans faire de réserves.

§ 5. — Explication des textes objectés.

En arrivant à Cassiciacum, Augustin ne retenait donc de sa crise de doute déjà ancienne, que des impressions, elles-mêmes désavouées; et quelques jours après son installation, il s'était pour toujours débarrassé de ce dernier reste d'une opinion « néfaste ». Ce point acquis, comment devons-nous comprendre le doute ou l'ignorance dont nous l'avons entendu se plaindre en des termes parfois très vifs?

Deux lettres qu'il a expédiées de Cassiciacum à Nébridius, cet ardent chercheur de vérité, cet ami très doux dont il a plus tard fait avec tant d'émotion l'oraison funèbre[2], nous dévoilent bien sa situation intellectuelle. Dans la première lettre, il confesse, certes, son ignorance, et il refuse le titre de bienheureux, ce titre suprême, synonyme de celui de sage, dont l'avait gratifié son ami. On sait à quelle hauteur, en effet, la spéculation grecque, telle que Cicéron l'exposait, avait placé le sage, idéal de science et de perfection morale. Augustin et ses commensaux ne sont donc que des insensés[3]. Et il donne un exemple des ques-

1. « Quid autem amplius desiderem nihil habeo, si jam probabile est, nonnihil scire sapientem. Non enim alia causa verisimile videbatur eum assensionem sustinere debere, nisi quia erat verisimile nihil posse comprehendi. Quo sublato, percipit enim sapiens vel ipsam, ut jam conceditur, sapientiam, *nulla jam causa* remanebit cur non assentiatur sapiens vel ipsi sapientiae» (*Contra Acad.*, l. III, c. XIV, n. 30, t. XXXII, col. 950).

2. « ... et nunc ille vivit in sinu Abraham. Quidquid illud est quod illo significatur sinu, ibi Nebridius meus vivit, dulcis amicus meus, tuus autem, Domine, adoptivus ex liberto filius; ibi vivit. Nam quis alius tali animae locus? » (*Confes.*, l. IX, c. III, n. 6, t. XXXII, col. 765).

3. « Nonne verum est quod Nebridio placet, beatos nos esse? Non utique; nam stultos adhuc esse, nec ipse audet negare » (*Epist. III*, n. 1, t. XXXIII,

tions qui l'embarrassent : d'où vient que le monde possède telles dimensions plutôt que d'autres? si l'on ne peut parler du corps le plus petit possible, y a-t-il une étendue qui soit la plus grande possible? Pourquoi le monde occupe-t-il tel lieu plutôt qu'un autre[1]? Voilà ce qu'il ignore et ce qu'il cherche. Mais n'a-t-il rien trouvé[2]? Et, en quelques lignes, il montre que sur le corps, sur l'âme, sur la vérité, sur le bonheur, ses convictions, celles qu'il approfondira jusqu'à la fin, sont déjà arrêtées quant à leurs traits essentiels[3]. Or dans quel ouvrage dit-il avoir consigné ces grands résultats? Dans ces mêmes *Soliloques* où nous avons rencontré des aveux si radicaux d'ignorance[4]! — Dans la seconde lettre, il se déclare encore dans l'enfance de la philosophie; mais c'est une enfance vigoureuse et pleine de promesses[5], à tel point qu'il peut aussitôt faire cette confidence : « Lorsqu'après avoir appelé Dieu à mon secours, je monte vers lui et vers les choses

col. 64). Pour les stoïciens, aucun homme ne méritait le titre de sage. Un sage avait peut-être existé dans des temps reculés, mais sans savoir qu'il l'était (cf. Ravaisson, *Ess. sur métaph. d'Arist.*, t. II, pp. 117-224).

1. « Nunc vero quomodo vel qualiscumque beatus sum, qui nescio cur tantus mundus sit..., etc. » (*ibid.*, nn. 2-3, col. 64-65).

2. « Neque enim Nebridio beatus quaerendo videor, sed fortasse aliquid inveniendo. Id autem aliquid quid est? an illa ratiocinatio, cui tanquam unicae meae blandiri soleo et ea me nimis oblectare? » (*ibid.*, n. 3, col. 65).

3. Vg.: « Quid, si moritur animus? Ergo moritur veritas, aut non est intelligentia veritas, aut intelligentia non est in animo, aut potest mori aliquid in quo aliquid immortale est: nihil autem horum fieri posse Soliloquia nostra jam continent, satisque persuasum est... » Et qu'on ne voie pas dans ce « satis » le sens restrictif du mot français « assez », car aussitôt après on lit : « etiamsi moritur animus, quod *nullo modo* posse fieri video » (*Epist. III*, n. 4, t. XXXIII, col. 65).

4. *Ibid.* et n. 1, col. 64 : « Quid si Soliloquia legisset? Laetaretur multo exundantius ». — Entre autres déclarations, c'est des *Soliloques* que nous avons extrait la suivante : « ... nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio » (*Soliloq.*, l. I, c. II, n. 7, t. XXXII, col. 873). Cf. *supra*, p. 23.

5. « Pueri enim sumus, sed, ut dici assolet, forsitan belli, et non mali » (*Epist. IV*, n. 2, t. XXXIII, col. 66).

véritables d'une vérité absolue, je suis parfois rempli d'un tel avant-goût des choses éternelles, que je m'étonne d'avoir besoin d'un raisonnement pour croire à leur existence, puisqu'elles nous sont aussi présentes que nous-mêmes à nous-mêmes[1]. » Il y a là, déjà formé, le cœur de la philosophie augustinienne.

Ce n'est donc que d'une ignorance relative que peut se plaindre l'auteur des *Dialogues,* puisqu'au moment même où il la déplore, il manifeste qu'il tient déjà fermement les principes de sa philosophie. Le progrès qu'il désire et qu'il accomplit, à partir de Cassiciacum, consiste moins à découvrir des vérités absolument nouvelles qu'à pénétrer davantage des vérités déjà acquises, et à les rendre, pour son esprit, plus claires, plus vives, plus familières. Mais la contemplation habituelle, paisible et lumineuse des vérités libératrices est un état bienheureux, dont l'âme ne peut jouir avant d'être purifiée. Aussi longtemps que les restes de ses passions la troublent encore, elle se sent bien vite effrayée et chancelante dans le monde intelligible[2]. Augustin voulait y vivre à l'aise. C'est pourquoi il se lamente sur ses infirmités, qui gênent l'exercice de son intelligence. Il se sert, d'ailleurs, d'autant plus volontiers d'expressions très humbles qu'il se souvient du danger que lui a fait courir, une fois déjà, l'orgueil philosophique,

1. « ... cum Deo in auxilium deprecato, et in ipsum, et in ea quae verissime vera sunt attolli coepero, tanta nonnunquam rerum manentium praesumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse ratiocinatione, ut haec esse credam, quae tanta insunt praesentia, quanta sibi quisque sit praesens » (*Epist. IV*, n. 2, t. XXXIII, col. 66). — Cf. *De ordine,* l. II, c. VII, n. 24, t. XXXII, col. 1006.

2. « ... nihil autem horum fieri posse Soliloquia nostra jam continent, satisque persuasum est; sed nescio qua consuetudine malorum territamur atque titubamus » (*Epist. III,* n. 4, t. XXXIII, col. 65). C'est le fait que Bossuet exprimait ainsi : « Les sens nous gouvernent trop; et notre imagination, qui veut se mêler dans toutes nos pensées, ne nous permet pas toujours de nous arrêter sur une lumière si pure. » *Discours sur l'hist. univ.*, 2e partie, chap. XIX.

et qu'il a appris, surtout de saint Paul, que la voie du Christ est l'humilité[1].

Un seul texte, nous semble-t-il, oppose quelque difficulté à ces explications, tant Augustin s'y représente embarrassé encore dans les filets de la Nouvelle Académie. Alype vient de demander à son ami s'il s'est déjà fixé à une doctrine[2]. Augustin répond : « Tu ignores donc que je n'ai encore aucune doctrine certaine, et que les arguments et les discussions des académiciens m'empêchent d'en chercher une? Je ne sais comment ils ont créé dans mon esprit une certaine probabilité — pour garder encore leur expression — que l'homme ne peut trouver la vérité : aussi étais-je devenu sans ardeur et sans activité d'esprit, n'osant chercher ce que des hommes très intelligents et très savants n'avaient pu trouver. Si donc je ne me persuade pas qu'on peut trouver la vérité, aussi fortement qu'ils se sont persuadés qu'on ne le peut pas, je n'oserai pas chercher, et je n'ai aucune doctrine à soutenir. C'est pourquoi, retire ta question, s'il te plaît; et examinons entre nous, avec autant de pénétration que possible, si l'on peut découvrir la vérité. Dans mon sens, je tiens déjà, me semble-t-il, beaucoup d'arguments, sur lesquels j'entends m'appuyer contre les académiciens. Entre eux et moi, pour l'instant, la seule différence est qu'il leur a semblé probable qu'on ne peut trouver la vérité, tandis qu'il est probable pour moi qu'on le peut. Mais l'ignorance de la vérité est vraiment mon lot particulier, si leur doute était fictif; sinon, c'est notre lot commun[3]. »

1. Cf. *Confes.*, l. VII, cc. xx-xxi; *De ordine*, l. II, c. v, n. 16, t. XXXII, col. 1002.

2. « Saltem habesne tu quidquam in quo sententia tua jam fundata constiterit? » (*Contra Acad.*, l. IX, n. 22, t. XXXII, col. 929).

3. « Tunc ergo nescis, nihil me certum adhuc habere quod sentiam, sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus impediri? Nescio enim quomodo fecerunt in animo quamdam probabilitatem (ut ab eorum verbo nondum recedam) quod homo verum invenire non

On ne peut prendre ces paroles à la lettre. Augustin s'était déjà fixé à une doctrine[1]; et au livre suivant il déclare qu'à son avis la philosophie du monde intelligible est très vraie[2]. Si l'on éclaire ces lignes, au premier abord déconcertantes, par tout ce que l'on sait par ailleurs de la psychologie de l'auteur au moment où il les dictait, on leur donne, sans trop de peine, un sens analogue à celui-ci : « Tu me demandes si je possède déjà une doctrine tellement établie que les arguments des sceptiques ne me

possit : unde piger et prorsus segnis effectus eram, nec quaerere audebam, quod acutissimis ac doctissimis viris invenire non licuit. Nisi ergo prius tam mihi persuasero verum posse inveniri, quam sibi illi non posse persuaserunt, non audebo quaerere, nec habeo aliquid quod defendam. Itaque istam interrogationem remove, si placet, et potius discutiamus inter nos, quam sagaciter possumus, utrumnam possit verum inveniri. Et pro parte mea videor mihi habere jam multa, quibus contra rationem Academicorum niti molior : inter quos et me modo interim nihil distat nisi quod illis probabile visum est, non posse inveniri veritatem; mihi autem inveniri posse probabile est. Nam ignoratio veri, aut mihi, si illi fingebant, peculiaris est, aut certe utrisque communis » (*Contra Acad.*, l. II, c. IX, n. 23, t. XXXII, col. 930).

1. Nous avons dit comment, en dehors des *Confessions*, le *De beata vita* et le premier livre du *De ordine*, écrits auparavant, le prouvent. — De plus, au troisième livre du *Contra Academicos*, saint Augustin dit avoir trouvé « cum otiosus diu cogitassem in isto rure » (c. XV, n. 34, col. 951-952) que les académiciens étaient tombés dans des conclusions criminelles et honteuses. Après ces réflexions, Augustin ne pouvait plus adhérer à la Nouvelle Académie. Or, il les avait faites avant la conférence à laquelle appartient le texte (l. II, n. 23) qui nous occupe. En effet, il n'avait pu les faire dans l'après-midi même où il les raconte, car la discussion avait commencé tout de suite après le dîner (l. III, c. IV, n. 7, col. 937); — ni avant midi, puisque la discussion du matin avait duré jusqu'au dîner (*ibid.*, c. III, n. 6); — ni le matin, avant la discussion : il n'y aurait pas eu assez de temps (la conférence a commencé tôt : « ad quam quaestionem... mane surgendum sit » [l. II, c. XIII, n. 29]) pour justifier le « diu »; et, de plus, le temps était mauvais (l. III, c. I, n. 1, col. 933), tandis que les mots « in isto rure » semblent indiquer une promenade. La discussion de la veille avait pris les deux dernières heures du jour, et les soins de la ferme tout le reste du temps (*ibid.*, c. II, n. 2, col. 934). L'avant-veille, la conférence avait encore duré jusqu'à la nuit (l. II, c. X, n. 24, col. 931), et c'est dans cette conférence que se trouve notre texte.

2. « Eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina » (*Contra Acad.*, l. III, c. XIX, n. 42, t. XXXII, col. 956).

fassent aucune impression? Je n'en suis point là. Ce n'est point par passe-temps que j'attaque les académiciens[1]. Leurs difficultés me troublent réellement; elles ne respectent rien et gênent mes recherches. J'ai pensé comme eux, quelque temps, que l'homme ne pouvait trouver la vérité, et je n'osais la chercher[2]. Maintenant encore, pour ôter toute entrave à mes recherches et à mes adhésions, il faut qu'une bonne fois je les réfute directement. Je crois qu'ils ont tort[3]. Mais tant que je ne l'aurai pas prouvé, je n'aurai pas de la vérité cette possession tranquille et toujours égale à elle-même, à laquelle j'aspire. » Il n'y aurait là qu'un simple commentaire du « quia et me movebant » des *Rétractations*.

Cette interprétation pourra paraître forcée. C'est la seule cependant qui maintienne ce texte en accord avec l'ensemble des autres textes. Elle ne semble pas impossible quand on voit ce passage dans la lumière projetée par les autres sources de renseignement. Les interlocuteurs d'Augustin baignaient dans cette lumière. Ils mettaient au point sans effort ce que nous ne discernons qu'en corrigeant laborieusement des illusions de perspective. Nous ne croirions donc pas nécessaire de dire qu'ici saint Augustin ne décrit pas son attitude intellectuelle comme elle est, et qu'il exagère la difficulté qui lui vient de la Nouvelle Académie, afin de donner au dialogue plus d'intérêt et de clarté[4].

Toutefois, si l'on croyait devoir en appeler au genre

1. « Non ego istam disputationem disputandi gratia susceptam volo » (*Contra Acad.*, l. II, c. IX, n. 22, t. XXXII, col. 929).

2. « *Fecerunt* in animo quamdam probabilitatem... » (*ibid.*, n. 23, col. 930). Ce verbe et ceux qui suivent sont au passé.

3. « Mihi autem inveniri posse probabile est. »

4. L'éditeur bénédictin écrit en note : « Hic figura quadam utitur Augustinus solemni dialogorum more. Nam nonnihil certum habebat quod sentiret... » A propos de propositions analogues à celles de ce texte, J. Martin écrit qu'elles « ne sont qu'une manière de parler » (*Annales de philos. chrét.*, déc. 1898, p. 304).

conventionnel du dialogue, on pourrait le faire sans blesser une saine méthode. Nous avouerons même que le rôle d'académicien prêté à Alype, ce disciple et ami d'Augustin, aussi chrétien que lui, paraît bien n'être qu'un rôle imaginé pour la meilleure ordonnance de l'ouvrage. Alype est si vite retourné par Augustin ![1] Et n'est-ce pas un pur jeu de modestie conventionnelle que cette finale du *Contra Academicos*, où il est dit que Cicéron triompherait sans peine, comme d'autant d'insignifiances, des arguments d'Augustin ?[2] Celui-ci vient de les déclarer efficaces[3] et il les présente comme tels à son correspondant Hermogenianus ! Les dialogues de Cicéron, ceux-là mêmes qui avaient été réellement tenus, étaient largement modifiés en vue du public[4]. A reconnaître quelque convention dans les *Dialogues* de saint Augustin, il n'y a pas d'inconvénient. Il y en a trop à interpréter une proposition d'un auteur de telle manière qu'elle en contredise un grand nombre d'autres du même auteur, qui la précèdent, qui l'accompagnent, et qui la suivent.

Saint Augustin n'a pas jugé nécessaire, dans ses *Rétrac-*

1. Dans les *Confessions*, la complète conversion d'Alype suit aussitôt celle d'Augustin (l. VIII, c. XII, n. 30, t. XXXII, col. 762 : « sine ulla turbulenta cunctatione conjunctus est »), et nous le voyons, au moment de son baptême, pousser l'ascétisme jusqu'à « oser aller pieds nus sur le sol glacé de l'Italie » (*Confes.*, l. IX, c. VI, n. 14, col. 769). Dans le *Contra Academicos*, il se déclare vaincu après quelques passes, et avant même que saint Augustin ait commencé le long monologue qui est la partie la plus vigoureuse de son attaque contre les académiciens (*Contra Acad.*, l. III, ch. VII, n. 14, t. XXXII, col. 941 : « Itaque, Alypi, quamvis te totum in meis partibus videam... ») Cela a bien l'air arrangé. — Toutefois, il est difficile d'en être certain. Les états d'âme d'Alype nous sont moins connus que ceux de son ami. Peut-être faisait-il sa part au scepticisme et le cantonnait-il sur le terrain proprement philosophique.

2. N. 45, col. 958. C'est l'interprétation des *Rétractations :* « Quamvis jocando dictum sit, et magis ironia videatur » (l. I, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 587).

3. N. 43. — Cf. *Ep. I*ª, t. XXXIII, col. 61-62.

4. Cf. *ad Varron. ad Fam.*, IX, 8, 1, cité par W. Montgomery à propos des *Dialogues* de saint Augustin (*S. Augustine*, London, 1914, p. 39).

tations, de montrer lui-même l'accord des *Dialogues* et des *Confessions* sur son attitude à l'égard de la Nouvelle Académie, à Cassiciacum. C'est donc que nulle divergence profonde ne lui apparaissait. La sagesse ne conseille-t-elle pas de juger comme lui ?

CONCLUSION

§ 1. — Terme de cette étude.

On peut arrêter là cette étude. Saint Augustin quitte Cassiciacum peu de temps après la composition des *Soliloques*. Il va s'inscrire à Milan pour la préparation officielle au baptême. Jusqu'à la fin de l'octave de Pâques, il entend chaque jour, de la bouche de saint Ambroise, un sermon chargé de précisions sur les vérités catholiques. Il reçoit le baptême. Tous ces faits achèvent de rendre invraisemblable l'hypothèse d'un Augustin encore vaguement chrétien. Les critiques s'accordent d'ailleurs à reconnaître la prépondérance de l'influence chrétienne sur Augustin, au moins à partir de la mort de sa mère et de son séjour à Rome, vers la fin de 387[1]. Aucun intérêt nouveau ne viendrait à notre discussion, de l'étude des ouvrages postérieurs à ceux que nous avons spécialement utilisés. On trouverait, à la vérité, deux livres, le *De Immortalitate animae* et le *De quantitate animae*, que leur ton général apparente encore aux *Dialogues* de Cassiciacum. L'auteur y traite de l'immortalité et de la spiritualité de l'âme en philosophe, et en philosophe néo-platonicien. Mais ce fait entre sans peine dans le système de nos explications précédentes[2].

1. Voir, par exemple, H. Becker, *Augustin. — Studien zu seiner geist. Entwick.*, Leipzig, 1908, pp. 58-59, et W. Thimme, *Augustins geist. Entwick.*, Berlin, 1908, pp. 226 et 253.

2. Pendant qu'il se préparait au baptême, à Milan, le néophyte écrivait quelques notes à l'aide desquelles il se proposait de compléter les *Soliloques*. Mais ces brouillons parvinrent au public et furent classés parmi les

§ 2. — Tableau de l'évolution d'Augustin.

Traçons maintenant d'un trait, par les points que nous avons déterminés, la courbe de l'évolution de saint Augustin.

Dans son enfance chrétienne, le fils de sainte Monique apprend à mettre le nom du Christ au-dessus de tout nom, et à exiger le culte du Christ dans toute doctrine qui prétend conduire les hommes au terme de leur destinée.

L'*Hortensius* de Cicéron lui donne l'inquiétude et le goût des problèmes de l'esprit. Il le passionne pour la poursuite de la vérité. Dès lors, comme il ne conçoit de vérité totale que sous la garantie du Christ, il est à la recherche de la vraie religion chrétienne.

Le laisser-aller de ses mœurs, son ignorance religieuse, la formation païenne qu'il a reçue des grammairiens et des rhéteurs, le livrent sans résistance à la critique destructrice des manichéens et à leurs questions sur l'existence du mal. En reniant la foi de sa mère, il croit rester le disciple du Christ. Il garde le contact avec les Écritures de l'Église catholique; il en combat une partie, l'Ancien

ouvrages d'Augustin, sous ce titre : *De Immortalitate animae* (dans Migne) P. L., t. XXXII, col. 1021-1034). L'auteur, dans ses *Rétractations* (l. I, c. v, n. 1, t. XXXII, col. 590), trouve ce traité subtil et concis à l'extrême, au point que parfois il ne le comprend lui-même qu'avec peine.

Le *De quantitate animae* (dans Migne, P. L., t. XXXII, col. 1035-1080, fut rédigé à Rome, en 388. Il rapporte une conversation d'Augustin avec son ami Evodius. L'auteur y affirme sa foi à toutes les merveilles de l'histoire du Christ, modèle et prémices de notre salut : « Jamvero eos qui ad exemplum salutis nostrae et primitias, a Filio Dei potentissimo, aeterno, incommutabili susceptum hominem, eumdemque natum esse de virgine, caeteraque hujus historiae miracula irrident, sic contemnemus tanquam eos pueros... », etc. (c. XXXIII, n. 76, col. 1077); et il déclare que, dans ce traité, il n'a fait que recueillir des enseignements épars dans les Écritures. On les comprend si l'on peut concevoir l'esprit : « Nam cum sint ista per tam multas Ecclesiae scripturas dispersa, quanquam ea non incommode collegisse videamur, plene tamen intelligi nequeunt, nisi quisque in illorum septem quarto gradu fortiter agens... », etc. (c. XXXIV, n. 78, col. 1078).

Testament; il reconnaît, avec des réserves, l'autorité du Nouveau Testament.

A aucun moment, il n'admet le manichéisme intégral. Il s'en tient à la doctrine des deux principes et au matérialisme. Mais il espère longtemps parvenir à s'assimiler toute la doctrine manichéenne. Il renonce à cet espoir quand il a constaté qu'aucun des disciples de Manès ne peut concilier les doctrines du maître avec les théories physiques les plus probables.

Cette déception amène un temps de découragement et de doute, pendant lequel les influences catholiques recommencent à agir sur Augustin. C'est à ce moment qu'il est conduit au pied de la chaire de saint Ambroise.

Tout d'abord, il constate que l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament rend vaines les critiques des manichéens, et, sans aucune démarche nouvelle, sans même sortir de sa crise sceptique, il se considère à nouveau comme un catéchumène de l'Église catholique. Sur les registres de Tagaste, il l'était depuis sa naissance. Il s'en tient là, d'abord.

Mais un intense travail de réflexion se poursuit dans son esprit, et peu à peu il se convainc qu'à moins de nier la Providence, ce qu'il ne peut faire, il faut admettre que le salut est possible à l'homme, qu'un signe doit montrer où se trouve le salut, et que ce signe est manifeste : c'est le fait même de l'existence, de la diffusion, de l'autorité de l'Église dans le monde. Le salut est dans l'Église. Le jour où ce raisonnement a été achevé dans son intelligence, moins d'un an sans doute après son arrivée à Milan, et certainement avant sa rencontre avec les néo-platoniciens, Augustin était redevenu catholique. Il avait retrouvé la foi de Monique.

Néanmoins son esprit reste inquiet. Avec sa philosophie matérialiste, il n'arrive pas à donner de ce qu'il connaît de la doctrine catholique une interprétation qui le

satisfasse. Mais voici que quelques livres de Plotin et de ses disciples lui révèlent une philosophie qui, en elle-même charme l'esprit, et qui sert merveilleusement à comprendre quelques-uns des principaux dogmes catholiques. A partir de cet instant, Augustin interprète sa foi, autant que les formules consacrées le permettent, selon cette philosophie du monde intelligible.

Il lui reste à vivre en conformité avec la vérité qu'il possède, à se détacher du sensible et à poursuivre les biens de l'âme qu'il sait être les vrais biens. La force lui manque. La lecture de saint Paul, les réflexions ardentes que suscitent en lui les exemples de Victorin, de saint Antoine et des moines chrétiens ; l'exhortation précise qu'à un instant de crise il rencontre en ouvrant au hasard, sur une indication qu'il croit providentielle, le livre des Épîtres : toutes ces influences, survenant coup sur coup à l'aide de ses bons désirs, provoquent, à la fin, la conversion. Elle est définitive. Augustin est conquis à la perfection chrétienne.

§ 3. — Accord des « Confessions » et des « Dialogues ».

Telle est l'histoire que nous avons lue dans les *Confessions*. Elle présentait d'exceptionnelles garanties de vérité : l'autorité du narrateur, le ton religieux du récit, la précision des détails. Elle se recommandait encore par l'harmonie du mouvement qu'elle décrit, par la satisfaction qu'elle procure constamment à l'intelligence, et par la haute idée qu'elle donne d'une âme que l'on sait si grande par ailleurs. Des textes plus fragmentaires, mais d'une époque plus ancienne, lui semblaient opposés. Non seulement cette opposition s'est révélée de pure forme, mais encore il nous est apparu que l'unique moyen de trouver quelque cohérence dans ces textes, et en particulier de découvrir une intelligibilité réelle à l'intérieur des

Dialogues, était d'y projeter la lumière des *Confessions*.

§ 4. — Rôle considérable du néo-platonisme dans la formation de saint Augustin.

D'autre part, tout en reconnaissant la prépondérance définitive de la foi chrétienne dans l'esprit d'Augustin, dès avant l'épisode des livres « platoniciens », nous avons laissé au néo-platonisme un rôle considérable dans la formation de la pensée augustinienne. Les principes que saint Augustin a, dès cette époque, empruntés à ce système, gardent encore quelque chose d'un peu vague, mais, tels qu'ils sont, comment douter de leur importance? Les vraies réalités, soustraites à l'espace et au temps, échappent à la prise des sens. Les atteindre, c'est le privilège et la fin dernière de l'intelligence. Les imiter, c'est tout l'être des choses changeantes, qui, par suite, sont bonnes en ce qu'elles sont, mais peuvent être mauvaises en ce qui leur manque. Ces simples propositions ne suffisent-elles pas à déterminer la direction d'une philosophie? Tout le contenu des *Dialogues* en est pénétré.

§ 5. — Sa subordination au christianisme.

Seulement, nous avons insisté, avec saint Augustin lui-même, pour maintenir que le néo-platonisme n'a jamais dirigé en maître suprême les spéculations du catéchumène, et que dès la première heure il s'est trouvé sous le contrôle sympathique, mais vigilant, de la foi chrétienne. La faveur avec laquelle il a été accueilli et la manière dont il a été interprété étaient inspirées par le christianisme. L'opposition que l'on prétend établir entre le néo-platonisme d'Augustin et son christianisme ne lui est jamais apparue à lui-même. Dans son esprit, les éléments philosophiques se fondaient avec les données chrétiennes en

une unité indivisible et ordonnée, qui recevait sa forme du principe d'autorité.

Ce travail visait à fixer la date où a commencé de s'exercer le contrôle de la foi d'Augustin sur sa philosophie. Nous n'avons pu le faire sans percevoir de quelle manière ce contrôle s'exerçait :

1° Chrétien avant tout, Augustin rejette une doctrine néo-platonicienne dès qu'il la juge inconciliable avec sa foi. C'est pourquoi, sur certains points, son néo-platonisme ira décroissant. Ces points sont indiqués par les *Rétractations*, qui réprouvent ici une expression[1], là une pensée d'importance secondaire[2]. Le polythéisme avait été réprouvé dès la première lecture.

2° Saint Augustin est convaincu de la vérité de beaucoup d'idées néo-platoniciennes, telles qu'il les a comprises, et de leur accord avec la foi chrétienne : la conception de l'esprit, la doctrine du Verbe, la transcendance de Dieu, le mal considéré comme une privation, etc. Il les utilise pour comprendre sa foi. Plus il va, plus il les approfondit. Aussi apparaît-il, par certains côtés, de plus en plus néo-platonicien. Il l'est davantage dans les *Soliloques* que dans le *Contra Academicos*[3].

3° Certaines thèses néo-platoniciennes lui ont paru sans connexion certaine avec la foi, comme la question de l'âme du monde. Après les avoir d'abord acceptées en bloc avec le reste de la doctrine, il les a dans la suite

1. Vg. « rediturus in cœlum » (*Retract.*, l. I, c. 1, n. 3, t. XXXII, col. 587); « vita beata » [appliquée à la vie présente] (*ibid.*, c. II, col. 588), etc.

2. Vg., une trop grande importance accordée aux études libérales (*ibid.*, c. III, n. 2, col. 588), un trop grand éloge des philosophes (*ibid.*, c. I, n. 4, col. 587), etc.

3. W. Thimme a insisté sur le néo-platonisme croissant d'Augustin (*Augustins geist. Entwick.*, Berlin, 1908, p. 195). Nourrisson, entre autres, estimait que le néo-platonisme allait décroissant dans l'œuvre augustinienne (*La Phil. de S. Aug.*, t. I, 2e éd., 1866, Paris, p. 33). On voit que notre conclusion fait naturellement droit aux deux points de vue.

examinées en toute indépendance, et, en fait, il s'en est tenu, à leur sujet, à un état de doute respectueux[1].

1. Nous étudions, dans notre travail sur *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, l'évolution des principales doctrines philosophiques de notre auteur, ainsi que leurs rapports avec la philosophie de Plotin.

APPENDICES

APPENDICE I

TABLEAU de la concordance des *Confessions* de Saint Augustin avec ses ouvrages antérieurs et spécialement avec les *Dialogues*.

	Confessions (t. XXXII).	OUVRAGES ANTÉRIEURS
Enfance chrétienne.	L. I, c. XI, n. 17, col. 668-669.	— « Religionis verissimae semina mihi a pueritia salubriter insita » (*De duabus animabus* [en 391], c. 1, n. 1, t. XLII, col. 93). — « ... illam religionem quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata » (*Contra Acad.*, l. II, c. II, n. 5, t. XXXII, col. 921). — « Spreta religione quae mihi puerulo a parentibus insita erat » (*De utilitate credendi* [en 391], c. 1, n. 2, t. XLII, col. 66).
L'« Hortensius ».	L. III, c. IV, nn. 7-8, col. 685-686. L. VI, c. XI, n. 18, col. 728. L. VIII, c. VII, n. 17, col. 757.	« Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui *Hortensius* vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer » (*De beata vita*, c. 1, n. 4, t. XXXII, col. 961).
Dédain des Écritures catholiques.	L. III, c. V, n. 9, col. 686.	« ... spernentem quasi aniles fabulas » (*De utilitate credendi*, c. 1, n. 2, t. XLII, col. 66).
Rencontre des manichéens.	L. III, cc. V-VI, nn. 10-11, col. 686-687.	— « Quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus : qualem me tunc illi inveneruntⁿ... » (*De utilit. cred.*, c. 1, n. 2, t. XLII, col. 66).

	Confessions (t. XXXII).	OUVRAGES ANTÉRIEURS
Rencontre des manichéens. (*Suite*).	L. III, c. VII, n. 12, col. 688 : « ignarus perturbabar ».	— « Multa enim erant quae facere debui, ne tam facile ac diebus paucis religionis verissimae semina... ex animo pellerentur » (*De duabus anim.*, c. I, n. 1, t. XLII, col. 93). — « Commovent imperitos » (*De utilit. cred.*, c. II, n. 4, t. XLII, col. 67).
Réserves dans l'adhésion au manichéisme.	L. V, c. V, nn. 8-9, col. 709-710. L. VI, c. XI, n. 21, col. 716. L. VIII, c. VII, n. 17, col. 757 : « non quidem certus in ea ».	— « Non assentiebar » (*De beata vita*, t. XXXII, c. I, n. 4, col. 961). — « ... commoti... » (*De moribus Manich.* [après 388], c. VIII, n. 11, t. XXXII, col. 1350). — « ... ad explicanda omnia quae nos movebant » (*De utilit. cred.*, c. VIII, n. 20, t. XLII, col. 78).
Au service du manichéisme.	L. IV, c. I, n. 1, col. 693 : « seducebamus... ».	— « Credidi..... persuasi..... defendi » (*Contra epist. Manichaei* [vers 397], c. III, n. 3, t. XLII, col. 174-175). — « Quaedam noxia victoria pene mihi semper in disputationibus proveniebat disserenti cum christianis imperitis » (*De duabus anim.*, c. IX, n. 11, t. XLII, col. 102).
La désillusion causée par Faustus.	L. V, c. III, nn. 6-7, col. 707-712.	— « Cunctatio in dies major oboriebatur, ex quo illum hominem cujus nobis adventus, ut nosti, ad explicanda omnia quae nos movebant, quasi de cœlo promittebatur, audivi, eumque, excepta quadam eloquentia, talem quales caeteros esse cognovi... » (*De utilit. cred.*, c. VIII, n. 20, t. XLII, col. 78).
Éloignement croissant à l'égard du manichéisme.	L. V, c. X, n. 19, col. 715.	— « Romae cum essem, omnia vera me audisse firmavi » [contre la conduite des Manichéens] (*De morib. Manich.*, c. XX, n. 74, t. XXXII, col. 1376).
La crise académique.	L. V, c. X, n. 19, col. 715.	— « Trajecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omni-

	Confessions (t. XXXII).	OUVRAGES ANTÉRIEURS
La crise académique. (*Suite*).	L. V, c. XIV, n. 25, col. 718. L. VI, c. IV, n. 6, col. 722.	bus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961). — « ... fecerunt in animo quamdam probabilitatem... quod homo verum invenire non possit » (*Contra Acad.*, l. II, c. IX, n. 23, col. 930). — « ... in Italia constitutus..... magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur » (*De utilit. cred.*, c. VIII, n. 20, t. XLII, col. 78).
La première action d'Ambroise sur Augustin.	L. V, c. XIII, n. 23, col. 717. L. VI, c. III, n. 4, col. 721. L. V, c. XIV, n. 24, col. 717-718.	— « Animadverti enim, et saepe in sacerdotis nostri... sermonibus » (*De beata vita*, c. I, n. 4, col. 961). — « Jam fere me commoverant nonnullae disputationes Mediolanensis episcopi, ut non sine spe aliqua de ipso Vetere Testamento multa quaerere cuperem, quae, ut scis, male nobis commendata exsecrabamur » (*De util. cred.*, c. VIII, n. 20, t. XLII, col. 79).
Le catéchuménat.	L. V, c. XIV, n. 25, col. 718.	— « Decreveramque tamdiu esse catechumenus in Ecclesia cui traditus a parentibus eram, donec aut invenirem quod vellem, aut mihi persuaderem non esse quaerendum » (*De utilit. cred.*, c. VIII, n. 20, t. XLII, col. 79).
Fin du doute, à Milan.	L. VI et VII.	— « Deinde veni in has terras : hic septentrionem cui me crederem didici » (*De beata vita*, c. I, n. 4, col. 961).
Foi aux Écritures et en l'Église.	L. VI, c. V, col. 722-723.	— Si tu en es au point où j'étais alors arrivé, « sequere viam catholicae disciplinae, quae ab ipso Christo per apostolos ad nos usque manavit » (*De utilit. cred.*, c. VIII, n. 20, t. XLII, col. 79).
Projet de vie commune.	L. VI, c. XIV, n. 24, col. 731.	— « ... saepius assererem nullam mihi videri prosperam fortunam nisi

	Confessions (t. XXXII).	OUVRAGES ANTÉRIEURS
Projet de vie commune. (*Suite*).		quae otium philosophandi daret..., etc. » (*Contra Acad.*, l. II, c. II, n. 4, t. XXXII, col. 921).
L'obstacle intellectuel.	L. VII, c. I, col. 733-734.	— « Animadverti... cum de Deo cogitaretur nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961).
L'obstacle moral.	L. VI, c. VI, col. 723-724. L. VI, c. XI, nn. 19-20; cc. XII-XIII, col. 729-731.	— « Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolarem, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961).
La lecture des « platoniciens ».	L. VII, cc. IX-XVII, col. 740-745.	— « Lectis autem Platonis paucissimis libris... » (*De beata vita*, c. I, n. 4, col. 961). — « Cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res arabicas ubi exhalarunt in nos... incredibile incendium concitarunt » (*Contra Acad.*, l. II, c. II, n. 5, t. XXXII, col. 921).
Rejet du polythéisme.	L. VII, c. IX, n. 15, col. 741.	*De quantit. anim.*, c. XXXIV, per totum, t. XXXII, col. 1078.
La crise d'orgueil.	L. VII, cc. XVIII-XX, col. 745-747.	« Unus immanissimus mons ante ipsum portum constitutus, qui etiam magnas ingredientibus gignit angustias, vehementissime formidandus cautissimeque vitandus est... superbum studium inanissimae gloriae... » (*De beata vita*, c. I, n. 3, t. XXXII, col. 960-961).
Le secours qu'apporte l'Incarnation.	L. VII, cc. XVIII-XXI, col. 745-748.	— « ... cui animas..... nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus....., etc. » (*Contra Acad.*, l. III, c. XIX, n. 42, t. XXXII, col. 956). — « ... quod hoc etiam nostri generis corpus, tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe late-

	Confessions (t. XXXII).	OUVRAGES ANTÉRIEURS
Le secours qu'apporte l'Incarnation. (*Suite*).		que remotius » (*De ordine*, l. II, c. 5, n. 16, t. XXXII, col. 1002).
L'étude de l'Écriture, et surtout de saint Paul.	L. VII, c. XXI, n. 27, col. 747-748. L. VIII, c. VI, n. 14, col. 755.	« ... collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961). — « Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum... Perlegi totum intentissime atque cautissime » (*Contra Acad.*, l. II, c. II, n. 5, col. 921-922).
Influences chrétiennes.	L. VIII, cc. I-VI, col. 747-756.	« Respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem... : verum ipsa me ad se nescientem rapiebat » (*Contra Acad.*, l. II, c. II, n. 5, t. XXXII, col. 921).
La scène du jardin et la conversion.	L. VIII, cc. VII-XII, col. 756-764.	— « ... sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961). — « Tunc vero quantulocumque jam lumine asperso tanta se mihi philosophiae facies aperuit, ut... » (*Contra Acad.*, l. II, c. I, n. 5, t. XXXII, col. 922). — « ... a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi » (*Contra Acad.*, l. II, c. II, n. 4, t. XXXII, col. 921). — « ... mihi imperavi non cupere, non quaerere. non ducere uxorem » (*Contra Acad.*, l. I, c. X, n. 17, col. 878).
L'obstacle à la démission immédiate.	L. IX, c. II, nn. 2-3, col. 763-764.	— « ... nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret » (*De beata vita*, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 961).
Le secours du mal de poitrine.	L. IX, c. II, n. 4, col. 764.	— « Meipsum capere moliebantur, nisi me pectoris dolor ventosam pro-

	Confessions (t. XXXII).	OUVRAGES ANTÉRIEURS
Le secours du mal de poitrine. (*Suite*).	L. IX, c. v, n. 13, col. 769.	fessionem abjicere et in philosophiae gremium confugere coegisset » (*Contra Acad.*, l. I, c. I, n. 3, t. XXXII, col. 907). — « Quid ergo restabat aliud, nisi ut immoranti mihi superfluis, tempestas quae putabatur adversa, succurreret? Itaque tantus me arripuit pectoris dolor... » (*De beata vita*, c. I, n. 4, col. 961). — « Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui jam, ut scis, etiam sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar » (*De ordine*, l. I, c. II, n. 5, t. XXXII, col. 980).
A Cassiciacum.	L. IX, c. IV, n. 7, col. 766. « Benedicebam tibi gaudens... » « ... tortuosa mea direxeris... » « ..... quibus internis me stimulis per domueris... »	— « Depositis oneribus mortuarum curarum, respiro, resipisco, redeo ad me » (*Contra Acad.*, l. II, c. II, n. 4, t. XXXII, col. 921). — « Ego enim nunc aliud nihil ago quam me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus » (*Contra Acad.*, l. II, c. III, n. 9, col. 923). — « Satis mihi sint vulnera mea, quae, ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans... » (*De ord.*, l. I, c. X, n. 29, t. XXXII, col. 991). — « Jam flere non duro » (*Soliloq.*, l. I, c. XIV, n. 26, t. XXXII, col. 883, etc.).

APPENDICE II

Analyse des *Dialogues* composés par saint Augustin à Cassiciacum.

Nota. — *Cette analyse ne vise à rien d'autre qu'à dégager avec netteté, chapitre par chapitre, la pensée, parfois difficile à saisir, de l'auteur des* Dialogues.

Elle peut servir à replacer rapidement dans leur milieu les textes que nous avons cités.

" CONTRA ACADEMICOS "

LIVRE I

Chapitre Premier. — La Providence, qui ordonne tout, a permis les difficultés dont souffre Romanianus, afin de le tirer du gouffre où trop de richesses l'engloutissaient presque, et de l'amener à la philosophie. Qui eût osé lui parler de la vie vraiment heureuse, s'il eût joui de tous les faux bonheurs du monde? Maintenant, ses ennuis l'instruisent assez de la fragilité de ce que d'ordinaire on appelle des biens. Qu'il réveille donc la partie divine de son âme qui s'assoupissait, qu'il s'adonne à l'étude de la sagesse. Elle apprend le mépris du sensible et révèle Dieu. Que son fils Licentius lui serve d'exemple : ce sont les discours de cet adolescent (du moins, quant au fond) qu'Augustin envoie à son père pour l'exciter. La philosophie n'exclut aucun âge.

Chapitre II. — Faut-il connaître la vérité? Il le faut sûrement si sans cette connaissance on ne peut être heureux. Mais ne suffit-il pas, pour être heureux, de la recherche de la vérité? Pour le décider, définissons le bonheur : c'est la vie conforme à ce qu'il y a en nous de meilleur, c'est-à-dire à la raison.

Chapitre III. — *Licentius :* Cicéron n'admet d'autre bonheur possible que la recherche de la vérité. — *Trigetius :* Eh bien! en cela, il a tort, car un homme peut-il être parfait alors qu'il cherche encore la vérité? — *Licentius :* Il est parfait autant que le permet sa nature. A Dieu seul, ou tout au plus à l'âme dégagée du corps, il appartient de saisir la vérité.

Chapitre IV. — *Trigetius* : L'erreur ne peut aller avec le bonheur, mais c'est errer que de chercher sans trouver jamais. — *Licentius :* Nullement; errer, c'est approuver ce qui est faux; celui qui cherche le vrai vit selon la raison et n'approuve pas le faux.

Chapitre V. — *Trigetius :* Admets-tu que la sagesse soit le chemin qui mène à la vie? — *Licentius :* Non, car on peut garder sa vie par des moyens qui n'ont rien à voir avec la sagesse. — *Trige-*

tius : Du moins c'est le chemin qui mène à la vérité. — *Licentius* : Non encore, bien que cela favorise plutôt ma thèse.

Chapitre VI. — La sagesse doit se définir (selon les anciens) : la science des choses divines et humaines. — *Licentius :* Il faudrait alors déclarer sage le sorcier Albicerius qui à propos des affaires des hommes donnait des réponses merveilleuses de divination.

Chapitre VII. — *Trigetius :* Non certes, car d'abord il se trompait souvent; puis s'il pouvait dire le nom d'un champ, déclamer un vers de Virgile, deviner le montant d'une somme, il était incapable d'enseigner les lois mêmes de la poésie, il ignorait la prudence, la tempérance, l'honnêteté, comme sa conduite le prouvait : or, ce sont là les choses proprement humaines, car seules elles ne peuvent nous être ravies. Pour le reste, il était averti par un de ces démons au corps aérien dont les sens, plus subtils que les nôtres, peuvent saisir ce qui gît en notre mémoire.

Chapitre VIII. — *Licentius :* Je maintiens qu'il faut mettre la divination parmi les choses divines et par suite votre définition, qui ferait d'Albicerius un sage, est à rejeter. — *Trigetius :* Du moins elle est exacte si on la restreint à la science de ce qui touche à la vie bienheureuse. — *Licentius* : Elle devient alors trop étroite, car elle ne convient qu'à la sagesse de Dieu et non à la sagesse de l'homme : celle-ci doit, en ce monde, se contenter de la recherche.

LIVRE II

Chapitre Premier. — Que Romanianus s'adonne à la philosophie : la profondeur de son esprit est cachée parmi les soucis comme la foudre ; mais elle est connue de quelques intimes et elle leur a laissé voir quelques éclairs, le jour, par exemple, où par une décision de sa raison, Romanianus a rompu avec une passion invétérée. Pour vaincre les académiciens, il faut le secours de la Sagesse, qui est le Fils de Dieu. Ce qui les favorise, c'est la difficulté d'arriver au vrai; mais il faut leur montrer que quiconque cherche la vérité doit la trouver.

Chapitre II. — En retour de tant de services reçus, Augustin veut gagner Romanianus à la philosophie. Il y a deux ans déjà, lui dit-il, tu voulais tout quitter pour t'y livrer avec moi; depuis, mon désir s'est accru à l'infini. Je suis revenu à la religion de notre enfance et j'ai dévoré les épîtres de saint Paul; et déjà la philosophie s'est tel-

lement découverte à mon esprit que je pourrais la persuader à ton adversaire lui-même, puisqu'il a déjà la philocalie.

Chapitre III. — La philocalie est sœur de la philosophie. Je vais donc te montrer l'erreur des académiciens, bien que, pour la voir avec certitude, tu dusses t'être livré tout entier à la philosophie. Deux écueils; te croire impuissant d'arriver au vrai, et croire que tu le possèdes : de ce dernier, je te garderai par l'envoi d'un traité sur la religion. Pour moi, je ne m'occupe de rien d'autre que de me purifier de mes opinions vaines et pernicieuses. Mais à ce début manque la mesure, qui est chose divine.

Chapitre IV. — Depuis la dernière discussion, Licentius s'est porté avec excès à la poésie; mais il est reconquis par un éloge de la philosophie. Avant de reprendre la question, Alype se fait lire ce qui a été dit pendant son absence. Licentius demande à Augustin de lui exposer la doctrine des académiciens.

Chapitre V. — *Augustin* : Selon les académiciens, l'homme ne peut arriver à la certitude sur les vérités philosophiques (des autres ils n'ont pas souci) ; la sagesse consiste donc dans la seule recherche. Le sage n'affirme rien, car affirmer c'est adhérer à l'incertain et donc se tromper. Leur raison était qu'il n'y a aucun signe du vrai que le faux ne puisse avoir : d'où, leurs discours sur les divergences des philosophes, les erreurs des sens, les songes, les folies, les sophismes. Le vraisemblable suffit à légitimer l'action et l'accomplissement des devoirs sociaux; mais la suspension du jugement est une grande affaire pour le sage.

Chapitre VI. — Alype expose la doctrine de la Nouvelle Académie et sa différence d'avec l'ancienne. La Nouvelle Académie s'affirma en opposition aux Stoïciens : ceux-ci (Zénon) en effet disaient : cela seul est certain dont les caractères ne se trouvent jamais possédés par ce qui est faux, et l'on ne doit affirmer que ce qui est certain. Carnéade répliqua que de la sorte rien n'était certain et qu'on devait toujours suspendre son assentiment : jusque-là, c'était plutôt accentuer la doctrine de l'Ancienne Académie que la contredire : Socrate et Platon en effet redoutaient par-dessus tout un assentiment téméraire. Mais Antiochus, disciple de Philon, prétendit qu'il y avait opposition et soutint que le sage peut percevoir la vérité.

Chapitre VII. — *Augustin :* Si quelqu'un, à la vue de ton frère, s'écriait : « Comme il ressemble à son père ! » sans connaître aucunement ton père, il ne serait pas plus ridicule que les académiciens

qui prétendent se donner à ce qui ressemble au vrai, sans savoir ce qu'est le vrai.

Chapitre VIII. — Alype se charge de soutenir le parti des académiciens.

Chapitre IX. — Augustin déclare que la discussion n'est plus un jeu et qu'il y va de tout l'homme. Les arguments et l'autorité des académiciens le troublent et le paralysent dans la recherche du vrai. Avant tout, il faut qu'il arrive à la conviction qu'on peut atteindre le vrai; jusqu'à présent, sans feinte aucune, il croit seulement la chose probable.

Chapitre X. — Ce n'est pas une querelle de mots. Augustin essaiera dans la suite d'amoindrir l'argument d'autorité; mais quoi qu'il en soit de ce point, il va réfuter les raisons de ses adversaires.

Chapitre XI. — Le probable (ou vraisemblable) pour les académiciens, c'est ce qui suffit pour déterminer à l'action, mais non à l'assentiment. Exemple : nos opinions sur le temps qu'il fera demain. On peut appeler cela comme on veut, mais Cicéron, qui a trouvé ces noms, n'a-t-il pas dû les bien choisir?

Chapitres XII-XIII. — Alype, et par tendance personnelle et par raison d'autorité, soutiendra en convaincu, la doctrine des académiciens.

LIVRE III

Chapitre Premier. — Éloge de la philosophie. Il faut la mettre au-dessus de la poésie.

Chapitre II. — *Augustin :* Le sage reste tel, quelle que soit la fortune, mais il ne devient sage qu'avec la faveur de la fortune : l'enfant quitte la mamelle quand, par elle, il a grandi. Autre chose est en effet être sage, autre chose poursuivre la sagesse.

Chapitre III. — Mais les académiciens ne peuvent concéder cela sans se contredire, car être sage c'est avoir la sagesse, et donc la savoir; mais on ne sait pas l'erreur : c'est donc savoir la vérité. Et si le sceptique dit qu'il lui semble seulement savoir la vérité, il ne peut maintenir qu'il lui semble qu'on ne peut savoir la vérité.

Chapitre IV. — La raison ne peut concevoir le sage autrement que connaissant la sagesse. Il faut donc choisir : ou il n'y a pas de sage, ou le sage sait quelque chose, puisqu'il sait au moins la sa-

gesse. Les académiciens admettent à la fois que le sage peut exister et que cependant il ne sait rien de certain : il faut donc les abandonner. Car enfin la sagesse n'est pas rien : on connaît donc quelque chose en la connaissant; d'autre part, on ne connaît pas l'erreur ; en connaissant la sagesse, on connaît donc la vérité.

Chapitre V. — Qu'on ne dise pas que je ne prouve rien d'autre sinon que l'opinion des académiciens n'est pas certaine, ce qui est encore selon leur opinion; car je montre que leur opinion n'est pas probable, dès là qu'il faut concéder que le sage sait la sagesse. Je ne conteste pas d'ailleurs qu'il faille se garder d'adhérer témérairement à quoi que ce soit.

Chapitre VI. — La vérité ne peut être montrée à l'homme que par la divinité, et pour la voir il faut prendre garde que l'imagination et les sens ne viennent en détendre ou en faire abandonner la possession. Point important, de haute philosophie, sur lequel il est doux de s'entendre avec un ami.

Chapitre VII. — (*Augustin désormais parle seul*) Cicéron se flatte beaucoup de ce que toutes les autres écoles de philosophie, après s'être décerné à elles-mêmes le premier rang, donnent le second aux académiciens : ceux-ci en effet ne les contredisent pas, mais se contentent d'avouer des doutes.

Chapitre VIII. — Mais jusque-là, ils ne sont traités que comme un simple ignorant. Et bientôt même celui-ci l'emportera, car lui du moins se donnera aux autres écoles comme capable d'apprendre et de devenir leur disciple, tandis que l'académicien niera que le sage puisse jamais rien savoir, non pas même la sagesse.

Chapitre IX. — La définition de Zénon, qui émeut les académiciens, est très exacte; mais elle suffit à les réfuter. On ne peut connaître, dit Zénon, que ce qui n'a pas de signe commun avec le faux : ou cela est vrai, et l'on connaît alors une vérité ; ou cela est faux, et l'on pourrait alors connaître le faux, ce qui est absurde, aux yeux même des académiciens. Et quand nous saurions seulement qu'elle est vraie ou fausse, nous saurions quelque vérité. Si les académiciens avaient dit : le sage lui-même n'a pas la sagesse, on les aurait fuis comme des insensés ; mais ils ont gardé cet appât de la sagesse, au risque d'être un jour maudits par leurs disciples, qu'ils auront déçus.

Chapitre X. — On ne peut rien connaître, disent les académiciens. Carnéade restreint cette affirmation au domaine philosophi-

que, où il est plus facile de duper les gens simples. Mais du moins la définition de Zénon appartient à ce domaine. De plus, malgré mon ignorance, je puis énoncer des propositions philosophiques vraies, et cela à l'infini : ou il n'y a qu'un monde, ou il y en a plusieurs ; ou il a toujours été, ou il a commencé, etc. De ces disjonctions, sans que j'aie à choisir, on peut dire qu'elles sont vraies ou fausses. Or, elles sont vraies. Les divergences des philosophes ne peuvent empêcher qu'il y ait une vérité et que le sage la connaisse.

Chapitre XI. — Les erreurs des sens n'y font rien. Ce qui m'apparaît par les sens — et quelque chose m'apparaît — je l'appelle monde ; et c'est en lui que se trouvent ceux qui dorment et ceux qui sont en délire. C'est de ce monde que j'affirme les propositions disjonctives précédentes et je sais encore que si le nombre des mondes est de six plus un, ce nombre égale sept. Quand le monde entier ronflerait, trois fois trois font neuf. Mais ce que les sens rapportent est-il vrai? Sans doute, car ils présentent les apparences, comme l'exigent les causes en action. Il suffit de ne pas affirmer au delà des apparences; car, bien que quelques-uns croient pouvoir le faire, cela n'est pas nécessaire, et peut-être est-il plus sage de n'y pas voir matière de science.

Chapitre XII. — Les erreurs des sens importent-elles en quoi que ce soit à la morale? Elles ne gênent pas les épicuriens : elles ne peuvent donc entraver ceux qui mettent le souverain bien dans l'esprit. Que si le sage dort ou délire, ou bien il cesse d'être sage, ou bien son intelligence n'est pas atteinte par son infirmité.

Chapitre XIII. — En dialectique, qui est bien une science philosophique, que de vérités connues ! Par elle on sait la vérité des disjonctions précédentes, et nombre de règles évidentes : par exemple, on sait que si l'on a mal concédé, il faut reprendre la concession, etc.

Chapitre XIV. — On ne peut donner son assentiment à rien, disent ensuite les académiciens. Mais si le sage possède la sagesse et la connaît, plus rien ne l'empêche d'y adhérer, sous peine de cesser d'être sage.

Chapitre XV. — De plus, agir, sans être certain de la certitude de son action, même en suspendant son jugement, est-ce raisonnable? Si le chemin que l'on suit n'est pas le bon, comment n'errerait-on pas? Cette suspension de jugement n'y fait rien ; elle est risible, et, à y regarder de près, elle est criminelle.

Chapitre XVI. — En effet, si un jeune homme séduisait la femme de son voisin et prétendait que cette action lui semble se légitimer avec quelque vraisemblance, les académiciens ne devraient-ils pas avouer qu'il a bien agi ?

Chapitre XVII. — Voici comment je m'explique l'origine de la Nouvelle Académie. Le grand Platon a pris de Socrate la morale ; mais il a reçu sa métaphysique de Pythagore, qui avait beaucoup voyagé et qui croyait à l'immortalité de l'âme. Platon admettait deux mondes : l'un intelligible, demeure de la vérité ; l'autre sensible, image du premier et inaccessible à la connaissance proprement dite. Par suite, les vrais vertus n'étaient possibles qu'à un petit nombre de sages. Cette doctrine ne pouvait être livrée à des hommes trop absorbés dans le sensible. C'est pourquoi — et c'est mon hypothèse — on la cacha à Zénon quand il vint étudier sous le platonicien Polémon en même temps qu'Arcésilas. Et lorsque Zénon se mit à enseigner que seuls les corps existent et que l'âme est périssable, Arcésilas, qui avait succédé à Polémon, jugeant la foule incapable de supporter la vraie doctrine, chercha seulement à détruire les arguments de l'erreur. La querelle eût été brève si Zénon avait remarqué que, d'une part, le vrai était tel qu'il le définissait, et, d'autre part, que rien dans le monde sensible ne répondait à cette définition. Au lieu de cela, il transmit son erreur à Chrysippe, qui la répandit. C'est contre Chrysippe que lutta Carnéade, mais il le fit avec plus de courtoisie que n'en avait montré Arcésilas.

Chapitre XVIII. — Carnéade, pressé de donner un but à l'action humaine et voyant que les vertus reconnues alors ressemblaient aux vertus vraies, il les appela vraisemblables et les approuva. Cicéron enfla de son éloquence cette même équivoque. Antiochus (après Métrodore), essaya de ramener les esprits à l'Ancienne Académie mais non sans y introduire quelques débris du stoïcisme. Il fut combattu par Philon, son maître, et par Cicéron. Peu après, les circonstances le permettant, la vérité platonicienne reparut avec Plotin, ce second Platon.

Chapitre XIX. — Aussi aujourd'hui il n'y a plus en présence (omettons les cyniques qui ne cherchent qu'à vivre sans règle) que Platon et Aristote. Et même, les habiles ayant montré l'accord de ces grands hommes, il s'est enfin formé une seule philosophie, que je crois très vraie : c'est celle du monde intelligible ; et, comme la raison ne suffirait pas à la persuader, Dieu a daigné la donner aux âmes par l'autorité, les préceptes et les actes du Verbe incarné.

Chapitre XX. — L'homme peut donc parvenir au vrai. Bien que j'y sois arrivé par la foi en l'autorité du Christ, je veux y parvenir aussi par l'intelligence et j'avoue que jusqu'à présent je ne l'ai point fait. J'espère trouver, en attendant, chez les platoniciens une doctrine conforme aux Écritures.

Alype conclut en proclamant Augustin son maître.

" DE BEATA VITA "

Chapitre Premier. — Laissés à eux-mêmes, les hommes qui parviennent au port de la philosophie seraient encore moins nombreux qu'ils ne sont. Mais l'adversité en sauve beaucoup. Parmi eux, on distingue trois classes : les uns, très tôt et sans grande peine, parviennent au port; d'autres, trompés par l'apparente tranquillité des flots, gagnent la haute mer, s'éloignent de la patrie et l'oublient; et ils vont joyeusement à leur perte, à moins qu'une tempête ne les amène au port; d'autres enfin cherchent sans trêve la patrie, mais subissent mille accidents qui les retardent, et d'ordinaire ils sont aidés par quelque infortune apparente. Mais que tous, et ceux-là mêmes qui sont au port fuient la montagne de la vaine gloire qui en domine l'entrée! Augustin, depuis sa dix-neuvième année, est de la troisième classe; trompé par les manichéens, arrêté par les sceptiques, il a été sauvé par Platon et par l'Écriture; son mal de gorge a levé le dernier obstacle. Il envoie à son illustre ami Manlius Theodorus, qui déjà est au port et à qui il demande secours, le plus religieux de ses premiers dialogues, tel qu'au jour anniversaire de sa naissance il l'a tenu dans les bains de la villa.

Chapitre II. — Nous avons une âme et un corps, l'âme étant au moins le principe de la vie. Ce qui nourrit le corps et le fortifie, c'est les aliments. Ce qui grandit et remplit l'esprit, c'est les pensées. D'autre part, nous voulons être heureux. N'est heureux que celui qui possède ce qu'il désire; est seul heureux celui qui désire ce qui est bon et qui le possède. Or, le bien dont la possession rend heureux doit être permanent, autrement la crainte de le perdre empêcherait d'être heureux : mais Dieu seul est permanent. Posséder Dieu, voilà donc le bonheur. Mais qu'est-ce que posséder Dieu? — *Adéodat :* C'est n'avoir pas l'esprit impur. — *Augustin* : Arrêtons-nous à cette parole; pourtant, comme dessert, voici une remarque importante : les académiciens ne peuvent prétendre être sages. En effet, le sage est heureux, il a donc ce qu'il veut; mais les académiciens veulent la vérité et, de leur propre aveu, ils ne peuvent la posséder.

Chapitre III. — N'avoir pas l'esprit impur ou vivre chastement, c'est se tourner vers Dieu et s'attacher à lui seul. Ainsi fait quiconque vit honnêtement. Mais celui qui cherche Dieu, sans le posséder encore, ne vit-il pas honnêtement? — *Monique :* Chacun possède Dieu, mais seul celui qui a Dieu propice est heureux. — *Augustin* : Mais Dieu ne peut qu'être propice à qui le cherche; comment celui-ci n'est-il pas heureux déjà?

Chapitre IV. — Manquer de quelque chose, c'est ne pas être heureux. Mais ne peut-on pas ne manquer de rien et pourtant ne pas être heureux? Ainsi le riche Sergius Orata, dont parle Cicéron, ne manquait de rien : amis, richesses, charmes de toute sorte, il avait tout. Pourtant était-il heureux et sage ? — *Licentius* : Non, car il avait trop d'esprit pour ne pas craindre la perte de ses biens. — *Augustin* : Et s'il avait eu moins d'esprit, en eût-il été plus sage? — *Monique :* Il manquait de quelque chose, et précisément de la sagesse. — *Augustin* : Réponse divine, car, s'il avait été sage, il n'aurait pas craint la perte de ses biens, tout en les sachant périssables. Par suite, la folie est la misère de l'esprit; la sagesse en est la plénitude. Plénitude vaut mieux qu'abondance, car celle-ci inclut un manque de mesure ; manquer de mesure, c'est manquer de quelque chose et donc de sagesse. La sagesse est donc dans la mesure. Et la sagesse par excellence, n'est-ce pas la sagesse de Dieu? Mais la foi nous dit que le Fils de Dieu, Dieu lui-même, est cette sagesse ; elle nous dit aussi que la sagesse c'est la vérité. La vérité naît de la mesure ; la parfaite mesure est connue par la vérité qu'elle engendre. C'est donc par la vérité qu'on parvient à cette mesure, c'est-à-dire qu'on a Dieu en son esprit, c'est-à-dire qu'on jouit de Dieu (les autres choses n'ont pas Dieu en leur possession, Dieu les a en la sienne). C'est par Dieu que nous cherchons Dieu ; c'est Dieu imparfaitement vu qui est dans nos vérités imparfaites.

La sagesse et le bonheur consistent à connaître parfaitement Dieu, qui est notre mesure. Cette connaissance parfaite demande que l'on voie

qui nous mène à la vérité,
ce qu'est la vérité,
et ce par quoi on est uni à la Mesure suprême.

Monique reconnaît et chante la Trinité.

" DE ORDINE "

LIVRE PREMIER

Chapitre Premier. — Il est difficile de comprendre l'ordre profond qui régit notre propre vie et l'univers entier. Quelle question cependant de savoir comment Dieu peut gouverner un monde où se trouve tant de mal! Dire que Dieu ne s'occupe pas du détail, c'est oublier l'art infini avec lequel est construit le moindre insecte. Mais, d'où viennent tant de désordres dans les âmes? Ce qui nous empêche de comprendre, c'est que nous nous ne voyons pas l'ensemble des choses, c'est que l'homme est inconnu à lui-même, à moins qu'il ne se recueille : à quoi la solitude et les études libérales servent beaucoup.

Chapitre II. — Augustin dédie son traité à Zenobius. Pour comprendre l'ordre du monde, il faut fuir la multiplicité des choses sensibles : c'est une abondance qui appauvrit; il faut se tenir au centre pour saisir l'harmonie de la circonférence. Zenobius verra comment tout concourt à l'unité, et cependant qu'il y a des choses, les péchés, qu'il faut éviter.

Augustin, dans la villa de Verecundus, repose sa poitrine et s'adonne à la philosophie. Il s'entretient avec ses compagnons, et l'on écrit à mesure ce qui est dit.

Chapitre III. — Une nuit qu'Augustin suivait ses pensées, il fut soudain intrigué par la chute irrégulière de l'eau, dans le canal des bains. A ce moment Licentius, qu'une souris empêchait de dormir, frappa, pour l'effrayer, sur le bois de son alcôve. « Puisque tu es éveillé, lui dit Augustin, dis-moi pourquoi l'eau des bains coule avec un bruit si irrégulier. » — « C'est, sans doute, dit l'adolescent, qu'elle entraîne des feuilles mortes. » Mais l'étonnement d'Augustin faisait réfléchir Licentius. L'étonnement provient-il d'ailleurs que d'un ordre inaperçu? Car, c'était sa conviction, dit-il, que tout a un ordre. « Belle parole, dit Augustin, nous verrons si tu pourras la défendre contre moi. » Licentius s'excuse; mais

Augustin, mettant ce recul au compte de l'amour des vers, gronde doucement le jeune homme ; celui-ci se reprend, déclare sa préférence pour la philosophie et accepte crânement la joute.

Chapitre IV. — *Augustin :* N'est-ce pas par hasard que les feuilles mortes tombent dans le canal? — *Licentius:* Non, car la raison en est dans la disposition des arbres, des rameaux, de l'air, dans le poids et la forme des feuilles, etc... — *Augustin :* Mais pourquoi des arbres qui n'ont jamais de fruit? — *Licentius :* Je ne prétends pas, comme Trigetius, que tout soit d'une utilité évidente pour l'homme, mais je maintiens que tout a sa raison. Si notre discussion devient un livre connu des hommes, est-ce qu'elle ne le devra pas autant à l'engorgement du canal par les feuilles mortes et au vagabondage de ma souris qu'aux lettres mêmes de l'ouvrage?

Chapitre V. — Rien n'est contraire à l'ordre, car ce qui n'est pas dans l'ordre n'est rien. L'erreur elle-même a ses causes et elle devient cause à son tour. Le mal lui-même est dans l'ordre. Joie d'Augustin.

Chapitre VII. — *Trigetius :* Dieu donc aime le mal, et le mal vient de lui ? — *Licentius :* Dieu n'aime pas le mal, et cela même est dans l'ordre; l'ordre veut que Dieu aime le bien et non le mal. Mais l'ordre demande que le mal soit, comme antithèse du bien. L'ordre éclate dans la justice de Dieu, qui récompense les bons et punit les méchants.

Chapitre VIII. — Augustin fait remarquer à Licentius que Dieu l'a inspiré, ce Dieu qu'il implorait la veille, lorsqu'il chantait un verset de psaume en un lieu peu décent, ce qui l'a fait gronder par Monique. Pourtant, peut-on crier vers Dieu mieux à propos que du milieu de la pourriture et de la nuit ? — Que Licentius ne néglige pas les vers : les belles-lettres préparent à goûter la vérité. — En allant aux bains, on s'arrête pour voir un combat de coqs : beauté des attitudes des combattants, puis du vainqueur et du vaincu. Où ne voit-on pas imitée la beauté parfaite?

Chapitre IX. — L'ordre observé mène à Dieu; l'ordre violé empêche d'aller à Dieu.

Chapitre X. — Licentius définit l'ordre : C'est, dit-il, ce qui dirige les créatures. — *Trigetius* : Mais Dieu qui agit dans l'ordre n'est-il pas agi par l'ordre? (C'est à ce propos que Trigetius, pressé par Licentius, laisse échapper que Dieu le Père seul est dit proprement Dieu, mais aussitôt il veut qu'on biffe ce qu'il vient de dire ; Licentius s'y oppose ; Augustin réprimande Licentius ; Trigetius s'en montre

heureux : alors Augustin, très affligé, les semonce et leur demande avant tout d'être bons.)

Chapitre XI. — Monique survient. Augustin proteste qu'elle a tout droit de philosopher puisqu'elle aime la sagesse plus qu'elle n'aime son Augustin; il se déclare même son disciple.

LIVRE II

Chapitre Premier. — (Alype est de retour). L'ordre dirige tout; mais ce qui est dirigé est en mouvement; or, ce qui est avec Dieu est immobile. Définissons ce qui est avec Dieu.

Chapitre II. — Est avec Dieu ce qui connaît Dieu; donc le sage est avec Dieu par cette partie qui connaît Dieu. — *Trigetius :* On pourrait même dire qu'on ne connaît pas les choses sensibles; on ne connaît que par l'intelligence, mais ce que connaît l'intelligence est avec Dieu; donc tout ce que connaît l'intelligence — et par suite le sage lui-même — est avec Dieu. — *Augustin :* Mais que deviennent les autres facultés du sage? — *Licentius :* Elles sont esclaves de la première et celle-ci, qui n'en a pas besoin pour sa fonction propre et immobile, surveille leur activité et la règle. — *Augustin :* Mais la mémoire ne sert-elle pas au sage dans l'accomplissement de ses devoirs, par exemple, dans la préparation des leçons qu'il doit donner? — *Licentius :* Non; soit qu'il pense, soit qu'il enseigne, il est dans la contemplation immobile de Dieu, avec qui se trouve tout objet de connaissance. — Augustin réserve pour plus tard d'approfondir cette question trop importante.

Chapitre III. — La folie est-elle avec Dieu? Il semble que oui, puisqu'elle est parmi les choses que connaît le sage; et le sage doit la connaître: sinon comment enseignerait-il à la fuir? Mais il faut dire que le sage ne la connaît pas plus que nous ne voyons les ténèbres; la folie ne se fait connaître qu'en tant qu'elle empêche de connaître les autres choses.

Chapitre IV. — Mais le sot lui-même agit-il avec ordre? Non par lui-même, mais par la Providence qui ordonne sa folie, au bien de l'ensemble. Le bourreau repoussant est créé par la loi elle-même; les lois réglementent la prostitution; les poètes font de la beauté avec les licences grammaticales.

Chapitre V. — Il y a deux moyens de trouver le vrai : par la philosophie ou par la foi; utilité des études libérales et de la méthode.

Chapitre VI. — Si se mouvoir c'est passer d'un lieu à un autre, comment le sage ne se mouvrait-il pas? Ne vaut-il pas mieux dire qu'il se meut, mais que pour cela il ne s'éloigne pas de Dieu qui est partout?

Chapitre VII. — Mais si Dieu ordonne le mal déjà existant, comment a-t-il pu trouver dans l'ordre l'origine du mal? — Hésitations, réponses contradictoires. — *Augustin :* Rien n'arrive que par l'ordination divine.

Chapitre VIII. — C'est la loi de Dieu qui montre cela. Cette loi transcrite dans l'âme du sage qui la contemple et la vit. Augustin détaille les préceptes qu'elle donne aux jeunes gens.

Chapitre IX. — C'est d'abord l'autorité qui nous enseigne; plus tard, pour quelques-uns, qui en ont la capacité et le loisir, c'est la raison.

Chapitre X. — Par la miséricorde de Dieu, ceux qui vivent selon la loi divine sont plus nombreux qu'on ne pense.

Chrpitre XI. — La raison est le pouvoir de lier et de séparer : par elle, les hommes peuvent connaître Dieu et l'âme ; mais, dominés par les sens, ils y parviennent bien rarement. — Même dans les sens on en trouve des vestiges, mais à proprement parler dans les seuls sens de la vue et de l'ouïe : par la vue on perçoit la convenance des parties, qui est le beau ; par l'ouïe, on jouit de la suavité d'un chant bien rythmé. Notre goût de la symétrie (vg. dans la disposition des fenêtres), de tout ordre artistique, procède de la raison.

Chapitre XII. — Trois choses sont régies par la raison : les mœurs, la parole, la contemplation. Parlons de la parole : La raison a d'abord inventé le langage, ou utilisation des choses sensibles pour l'union des âmes douées d'une raison commune ; puis l'écriture, puis le calcul (pour unifier l'infinie multitude des choses); puis la grammaire, l'histoire littéraire — celle-ci, à la vérité, est chargée de bien des fadaises, telles que la légende de Dédale, et de bien des minuties.

Chapitre XIII. — Ensuite elle s'est analysée elle-même par la dialectique, qui apprend à apprendre et à faire apprendre; mais la dialectique, à cause de l'entraînement des sens, doit se fortifier par la rhétorique.

Chapitre XIV. — Voici par quels degrés la raison s'élève à la perception de la Beauté, par le moyen du sens de l'ouïe. D'abord sont donnés les sons, seule chose que perçoive l'oreille et qu'on obtient

soit avec la voix, soit avec les instruments à vent, soit avec les instruments à vibration. La raison remarque ensuite que les sons ne plaisent que par le rythme. Elle créée ainsi les vers et les chants. Enfin, elle remarque que dans le rythme règnent les nombres, et elle comprend que le nombre est éternel et divin.

Chapitre XV. — Passant à la vue, la raison voit que toute beauté est, là aussi, dans la dimension et les nombres : d'où la géométrie. Le nombre encore régit les astres : d'où l'astronomie. Enfin, intriguée par le nombre, l'âme se demande si elle ne serait pas elle-même le nombre qui mesure tout, ou du moins si elle ne pourrait pas l'atteindre.

Elle le saisit, ce nouveau Protée, ce nombre par lequel nous mesurons tout et que les choses mesurées nous font oublier.

Chapitre XVI. — L'intelligence des nombres simples et intelligibles fait connaître les choses, le corps et l'âme, et Dieu (bien que sa nature nous soit d'autant mieux connue que nous avons davantage conscience de ne pas la connaître). Et, pour comprendre les nombres, il faut suivre les diverses sciences selon l'ordre indiqué.

Chapitre XVII. — Monique a saisi l'âme de ces disciplines. Sinon, elle devrait se contenter de sa foi et ne pas chercher à pénétrer les difficiles questions de la philosophie. Augustin énumère ces problèmes.

Chapitre XVIII. — Que, du moins, on sache auparavant la dialectique et la science des nombres, ou l'une des deux. A la rigueur, il suffirait de bien savoir ce qu'est l'unité et ce qu'elle peut dans les nombres, et cela dans les choses et les actes de chaque jour. C'est d'ailleurs aussi ce qui résume la philosophie, mais si on le comprend en un sens supérieur. La philosophie étudie l'âme et Dieu. L'âme d'abord. Elle se saisit raisonnant. Mais raisonner c'est ou séparer (purifier l'unité), ou unir (faire l'unité); c'est toujours chercher et aimer l'unité. Sans unité il n'y a ni pierre, ni arbre, ni amitié, ni amour, ni plaisir.

Chapitre XIX. — L'homme est supérieur à la maison qu'il fait être en la faisant une ; supérieur à l'animal, parce qu'il connaît l'unité qu'il réalise. Il est immortel, car la raison, lieu des vérités éternelles, ne périt pas ; quant à l'âme, ou bien c'est la raison même, ou bien elle reçoit de la raison sa perfection. Comment lui, qui fait des vers corrects dès qu'il sait la science des vers, garde-t-il des mœurs déréglées, même quand il sait la science des mœurs?

Une fois purifié, qu'il connaisse Dieu, le Père de la Vérité, la

Beauté dont l'imitation fait naître toute beauté, et en comparaison de qui s'évanouit toute beauté. Pour qui le connaît, ni le désordre des choses humaines ni l'injustice ne causent de trouble. Au-dessus du temps et de l'espace, on trouve belles, insérées dans le tout, les parties que l'isolement fait repoussantes.

Chapitre XX. — Vivons bien pour être exaucés et prions pour parvenir à cette connaissance. Monique nous l'obtiendra : je lui dois l'esprit qui m'anime à chercher le vrai. — Éloge de Pythagore : il n'enseignait la politique qu'aux parfaits.

" LES SOLILOQUES "

LIVRE PREMIER

Chapitre Premier. — Augustin se cherche lui-même, et il cherche quel est son bien ; il faut qu'il écrive ses pensées pour ne pas les perdre ; mais il n'en a pas la force physique. Il se résout à prier et à écrire sa prière : le secours de Dieu et l'entrain que donne l'action le fortifieront. Il prie alors le Dieu, Père de la vérité, de la sagesse, de la vie vraie et suprême, du bonheur, du bien et du beau, de la lumière intelligible, de notre éveil et de notre illumination, de notre besoin de lui, puis le Dieu vérité, et enfin le Dieu qui amène à la vérité. Il ne cherche que Lui. Que, purifié, il puisse le trouver.

Chapitre II. — Augustin ne veut connaître que Dieu et l'âme.

Chapitre III. — Il veut connaître Dieu mieux qu'il ne connaît Alype, mieux qu'il ne se connaît lui-même, car s'il a d'Alype une connaissance sensible suffisante, il connaît trop mal l'âme de son ami.

Chapitre IV. — Platon et Plotin ont bien parlé de Dieu ; mais était-ce leur science qu'ils exprimaient ou des mots recueillis par leur mémoire, ou des opinions ? Augustin a pu prier, tout à l'heure, celui qu'il ignore. Augustin a la science de la ligne et de la sphère ; c'est une même science, bien que les objets diffèrent.

Chapitre V. — C'est cette science, qui n'empêche pas la différence la plus grande des objets, qu'il veut avoir de Dieu.

Chapitre VI. — Pour voir Dieu, il faut avoir des yeux aptes à cette vision, il faut regarder, il faut enfin voir. Les yeux sont *aptes* s'ils sont purs, et nul ne se purifie s'il n'a pas la foi, et pour que cette purification soit menée avec succès, l'espérance est requise, mais surtout la charité, c'est-à-dire le désir de celui qu'il s'agit de voir. On *regarde* par la raison, à la condition de rester dans les dispositions déjà dites ; la *vision* suit, avec le bonheur ; la vision est l'œuvre commune du sujet et de l'objet.

Chapitre VII. — Dans la vision (qui est connaître Dieu), la foi ni l'espérance n'ont, en droit, plus de place ; mais en ce monde, elles restent, à cause de l'attirance et des misères du sensible.

Chapitre VIII. — De même que le soleil rend visibles les objets terrestres, de même Dieu fait intelligibles les sciences diverses.

Chapitre IX. — Augustin aime encore ses amis, sa santé, sa vie.

Chapitre X. — Mais il est détaché des richesses (depuis l'*Hortensius*), des honneurs (depuis peu), du mariage, des plaisirs de la table et de tous les plaisirs corporels.

Chapitre XI. — Néanmoins, si ces choses étaient nécessaires pour parvenir à la sagesse, il les tolèrerait.

Chapitre XII. — De même, s'il aime ses amis et sa santé, au fond, c'est parce qu'il croit l'une et l'autre chose utiles à la découverte de la sagesse, et il les sacrifierait si cela était nécessaire à cette fin.

Chapitre XIII. — Il y a plusieurs voies pour parvenir à la sagesse. On y va par des degrés divers, selon les aptitudes diverses des chercheurs. Les uns peuvent directement la fixer ; les autres ont besoin d'accoutumer peu à peu leur regard, de peur qu'ébloui par une trop vive lumière, il ne se détourne vers la nuit.

Chapitre XIV. — De même que l'œil qui aime les ténèbres est malade, et que seul l'œil sain aime le soleil, de même l'esprit qui aime le périssable est malade ; mais souvent il ignore sa maladie : ainsi, cette nuit, tu sentais poindre quelque attrait pour ce mariage qu'hier tu repoussais. — *Augustin :* Je n'ose plus parler de mes dispositions ; je pleure et je m'abandonne à Dieu, qui m'aidera.

Chapitre XV. — Amorçons notre recherche. Tu veux connaître Dieu et l'âme, mais comme vrais. Qu'est-ce que la vérité ? Ce par quoi les choses sont vraies, car les choses, en tant qu'elles sont, sont vraies. Mais si les choses vraies disparaissent — et beaucoup disparaissent — la vérité disparaît-elle avec elles ? Non plus que la chasteté ne meurt avec celui qui est chaste. Où donc est la vérité ? Pas en un lieu, elle serait un corps. Elle n'est pas dans les choses mortelles : elle périrait avec elles. Elle est donc dans des choses immortelles : il y a donc de telles choses ; et seules ces choses sont, car celles où ne se trouve pas la vérité ne sont pas.

LIVRE II

Chapitre Premier. — Je veux être heureux ; l'obstacle, c'est l'ignorance ; je veux donc savoir ; pour savoir, il faut vivre ; pour vivre, il faut être ; je veux donc être toujours. Suis-je immortel ?

Chapitre II. — Je puis former au sujet du monde des propositions qui resteraient vraies, même si le monde disparaissait : il serait au moins vrai qu'il a disparu. Si la vérité disparaissait, il serait vrai qu'elle aurait disparu. Non, la vérité ne mourra pas.

Chapitre III. — La fausseté ne peut être que produite par les sens. Si donc on définit le faux ce qui est perçu autre qu'il n'est, il faudra conclure que l'âme est toujours, car sans elle pas de sensation et sans sensation rien n'est perçu autre qu'il n'est.

Chapitre IV. — Sans doute, ce ne serait pas l'immortalité d'une même âme, mais une permanence par succession. Et si l'on définit le *corps vrai* par rapport à l'âme, sans âme aucun corps n'existera.

Chapitre V. — Rien n'existera d'aucun corps, de ce qu'une âme ne perçoit pas actuellement. Définira-t-on le vrai : « ce qui est comme il apparaîtrait à un sujet, si celui-ci le connaissait? » Mais les sujets connaissent différemment la même chose ! — Dira-t-on : « Le vrai est ce qui est ? » Mais alors, il n'y a plus de faux !

Chapitre VI. — Qu'est-ce donc que le faux? La fausseté est engendrée par une ressemblance avec le vrai (par ex., le faux homme vu dans un miroir), soit que l'image soit de même valeur ou de valeur moindre que la chose « vraie » — soit par génération, soit par réflexion (ombres, images), soit qu'il s'agisse des objets de la vue, soit de ceux de l'ouïe (écho, merle des horloges).

Chapitre VII. — Mais d'autre part le faux diffère du vrai...

Chapitre VIII. — Tout est semblable à tout, et tout diffère de tout; tout serait donc à la fois vrai et faux...

Chapitre IX. — Reste donc que le faux soit : 1° ce qui simule être ce qu'il n'est pas, que ce soit à dessein (*fallax*) ou non (*mendax*); 2° ou ce qui s'efforce d'être quelque chose mais ne l'est pas : les images, les peintures, les rêves, etc...

Chapitre X. — Ce genre comprend les fictions littéraires : c'est leur nature de ne pas être ce qu'elles imitent : ainsi un tragédien n'est *vraiment* tel que parce qu'il n'est pas le personnage qu'il imite. — Cherchons ce qui est toute vérité.

Chapitre XI. — La grammaire étant une science est vérité (on ne *sait* pas le faux). Elle n'exige pas qu'on croie aux fables dont elle parle. Mais d'où lui vient sa vérité? De ses divisions, de ses raisonnements, de sa méthode... en un mot de la dialectique. Il en est de même des autres sciences. — La dialectique, d'où vient aux sciences leur vérité, est-elle la vérité? Mais d'où lui vient à elle-même sa vérité? D'elle même.

Chapitre XII. — Une chose est en une autre soit de telle façon qu'on puisse l'en séparer comme est ce bois en cet endroit, — soit sans qu'on puisse l'en séparer, comme l'est la science dans l'intelligence. Le sujet peut parfois être sans cette chose; cette chose, si le sujet disparaît, n'est plus.

Chapitre XIII. — L'âme est donc immortelle, car : si l'âme mourait, la vérité qui est en elle disparaîtrait; mais la vérité est immortelle : donc, l'âme aussi. (Dire, comme l'ont fait de grands philosophes, que l'âme étant principe de vie ne peut mourir, c'est oublier que la lumière peut s'éteindre et devenir ténèbres.)

Chapitre XIV. — Mais s'il suffisait d'un raisonnement si simple, pourquoi tant de détours? — Et si la vérité est en toute âme, comment tant d'hommes ignorent-ils si complètement la dialectique? — Un tel et un tel composent en prose et en vers de quoi nous répondre, mais nous ne pouvons les aborder...

Chapitre XV. — La vérité est certainement immortelle, car, elle disparue, il serait *vrai* qu'elle aurait disparu.

Chapitre XVI. — Il est très sûr aussi que le faux est une imitation du vrai supérieur, qu'il s'agisse de la chose elle-même (le plomb est du faux argent), ou de la proposition qui énonce une fausseté (elle imite la proposition vraie).

Chapitre XVII. — Y a-t-il des choses vraies qui ne puissent sous aucun rapport être fausses? Examinons : 1° les choses *vaines (inane) :* elles ne sont pas vraiment : elles ne peuvent donc pas être vraies, c'est-à-dire tenir leur être de ce qui n'est pas vain, de la vérité; elles ne sont donc rien et on peut les exclure de la discussion.

Chapitre XVIII. — 2° *Dieu :* l'éternité de la vérité demande au moins l'éternité de Dieu; 3° le *corps*. Il *périt :* est-ce que la vérité est en lui? Il faut dire qu'un corps est contenu dans une certaine forme, ce qui fait qu'il est corps, mais qu'il n'est pas cette forme, sinon : il ne serait plus corps; il imite les formes géométriques, il y tend, et par là même il ne contient pas la vérité.

Chapitre XIX. — 4° Notre *âme* contient ces formes : la vérité est donc en elle, car ces formes ne sont plus des imitations de quoi que ce soit, — l'âme est donc immortelle comme la vérité.

Chapitre XX. — Il y a une grande différence entre l'idée et l'image; de même que lorsque nous cherchons à faire revivre un souvenir, par le seul fait que nous éliminons ce qui se présente et qui n'est pas lui, nous témoignons en avoir quelque connaissance

et quelque mémoire ; de même, quand nous apprenons les disciplines intellectuelles, nous les tirons de l'oubli et nous ne nous déclarons pas satisfaits jusqu'à ce que nous apparaisse dans sa plénitude la face de la vérité dont elles reflètent la splendeur et qui, différente des images mobiles, est une et immuable. Ses imitations seules sont objets d'imagination (comme le secteur de cercle à angle très aigu, dont les rayons en se multipliant apparaissent bientôt confus à l'imagination, mais qui sont distingués à l'infini par la raison). Il nous reste à montrer que l'âme immortelle ne subsiste pas dans l'oubli des vérités une fois contemplées.

Vu, le 26 juin 1919 :

Le doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

A. CROISET.

Vu

et permis d'imprimer :

Le vice-recteur
de l'Académie de Paris,

Lucien POINCARÉ.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages se rapportant plus directement à notre sujet (ordre chronologique).

Tillemont (L. de). — *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIII, Paris, 1702.

Nourrisson. — *La philosophie de saint Augustin*, Paris, 1865.

Naville (H. Adrien). — *Saint Augustin. Étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination*, Genève, 1872.

Harnack (A.). — *Augustin's Confessionen*, Giessen, 1888, 2e éd., 1895. Ces pages ont été reproduites dans *Reden und Aufsätze*, Giessen, 1904.

Boissier (G.). — *La conversion de saint Augustin* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1888) et *La fin du paganisme*, Paris, 1898, pp. 291-325.

Wörter (Fr.). — *Die Geistesentwickelung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe*, Paderborn, 1892.

Schmid (R.). — *Zur Bekehrungsgeschichte Augustins* (*Zeisch. für Th. und Kirch.*, 7 Jahr., 1 Heft).

Grandgeorge (L.). — *Saint Augustin et le Néo-platonisme*, Paris, 1896.

Loofs (Fr.). — Art. *Augustinus* (*Realencyclopädie für prot. Stud.*, 3e éd., t. II, Leipzig, 1897).

Martin (J.). — *Saint Augustin à Cassiciacum, veille et lendemain d'une conversion* (*Ann. de phil. chrét.*, déc. 1898 et janvier 1899).

Gourdon (L.). — *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Cahors, 1900.

Bret (Th.). — *La conversion de saint Augustin*, Genève, 1900.

Portalié (E.). — Art. *Augustin* (*saint*), dans le *Dict. de Théol. cathol.*, Paris, 1903 (surtout col. 2268-2276.)

Thimme (W.). — *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung », 386-391*, Berlin, 1908.

Becker (H.). — *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwickelung*, Leipzig, 1908.

Mondadon (L. de). — *Études* des 20 mai et 5 juin 1909 : *Les premières impressions catholiques de saint Augustin.*

Bertrand (Louis). — *Saint Augustin*, Paris, 1913.

Montgomery (W.). — *St Augustine. Aspects of his life and thought*, London, 1914 (surtout : II, *His conversion*, pp. 32-66).

Van Haeringen (J.-H.). — *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningue, 1917.

Alfaric (Pr.). — *L'évolution intellectuelle de saint Augustin.* I. *Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918.

II. — **Autres ouvrages spécialement consultés** (ordre alphabétique des noms d'auteurs).

Baltus. — *Défense des SS. Pères accusés de platonisme*, Paris, 1711.

Bardenhewer (O.). — *Geschichte der altkirchl. liter.*, 3er Bd., Fribourg, 1912.

Bouillet (M.-N.). — *Les Ennéades de Plotin*, 3 vol., Paris, 1857-1861.

Fuller. — *The problem of Evil in Plotinus*, Cambridge, 1912.

Guyot (H.). — *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris, 1906.

Harnack (A.). — *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4e éd., Tubingue, 1910, pp. 58 sqq.

Harris (R.). — *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*, dans *The Expositor*, Londres, août-décembre 1916.

Ihm (M.). — *Studia ambrosiana*, Lipsiae, 1889.

Ingold (A.-M.-P). — *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin* (les chapitres I-V sont du chanoine Didio; cf. note de la page 1), Paris, 1903.

Kellner (J.-B.). — *Der Hl. Ambrosius*, Regensburg, 1893.

Kukula (W.). — *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus*, Vienne (*Kaiserliche Acad. der Wiss. — Sitzungsberichte..... Philos.-Hist. Classe*, Bd. 121, 122, 127, 148; 1890-1898).

Labriolle (P. de). — Art. *Ambroise (saint)*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, Paris, 1913.

Lebreton (J.). — *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 2e éd., 1910.

Loofs (Fr.). — *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 4e éd., 1916, pp. 345 sqq.

Martin (J.). — *Saint Augustin*, Paris, 1901.

— *Doctrine spirituelle de saint Augustin*, Paris, 1901.

Mausbach (J.). — *Die Ethik des hl. Augustinus*, Fribourg, 1909.

Ohlman. — *De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, Argentorati, 1897.

Picavet (F.). — *Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne* (*Rev. philos.*, 1887, t. XXIII, pp. 378-399 et pp. 498-513).

— *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2e éd., Paris, 1907.

— *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Paris, 1913.

— *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne* (*Annuaire des Hautes-Études, sect. des sc. relig.*, 1917-1918, Paris, 1917).

Puech (Aimé). — *Les apologistes grecs du deuxième siècle de notre ère*, Paris, 1912.

Ravaisson. — *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837-1846, t. II.

Rodier (G.). — Art. *Plotin*, dans la *Grande Encyclopédie*.

Von Hertling. — *Augustin*, Mainz, 1902.

Vrba. — *Beiträge zur Geschichte der Augustinischen Textkritik*, Vienne (*Kaiserl. Acad. der Wiss. — Sitzungsberichte... Philos.-Hist. Classe*, Bd. 119).

Whitby (C.). — *The Wisdom of Plotinus*, London, 1909.

Zeller (E.). — *Die Philosophie der Griechen*, 3er Theil, 2e Abt., 4e éd., Leipzig, 1903, pp. 520 sqq.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1

ART. I. — *Notre objet* 1

§ 1. La théorie récente sur la conversion de saint Augustin.... 2

§ 2. Ses partisans..... 3

§ 3. Ses adversaires..... 6

§ 4. Notre but..... 7

ART. II. — *Les sources* 7

§ 1. Énumération..... 7

§ 2. La valeur des *Confessions* 11

§ 3. La valeur des *Dialogues*..... 16

ART. III. — *Notre méthode*..... 18

ART. IV. — *Christianisme et néo-platonisme* 19

CHAPITRE PREMIER. — **La foi de Monique. Abandon. — Retour.**

ART. I. — *Premières impressions chrétiennes*..... 24

ART. II. — *Abandon du catholicisme*..... 26

§ 1. La conduite d'Augustin..... 26

§ 2. De l'*Hortensius* au manichéisme..... 30

§ 3. L'adhésion au manichéisme..... 38

§ 4. Rapports avec le catholicisme..... 43

ART. III. — *Le retour*..... 45

§ 1. Éloignement à l'égard du manichéisme..... 45

§ 2. La première action d'Ambroise..... 50

§ 3. La Nouvelle Académie..... 58

§ 4. Le retour à la foi catholique d'après les *Confessions*..... 60

§ 5. Examen du témoignage des *Confessions*..... 68

§ 6. Fluctuations persistantes..... 71

CHAPITRE II. — **Les livres des « platoniciens ».**

ART. I. — *Les auteurs et le traducteur*..... 79

ART. II. — *Le récit des* « Confessions »..... 84

ART. III. — *Confrontation avec les* « Dialogues »..... 87
§ 1. La Vérité intelligible..... 88
§ 2. — créatrice..... 91
§ 3. — illuminatrice..... 92
§ 4. — béatifiante..... 94
§ 5. La purification..... 95
§ 6. Les degrés..... 96
§ 7. Le mal..... 99
ART. IV. — *Rôle du christianisme pendant cette lecture*..... 102
§ 1. Le polythéisme..... 103
§ 2. Adaptation inconsciente..... 104
§ 3. — facilitée par Plotin..... 108
§ 4. — — par saint Ambroise..... 113

CHAPITRE III. — La conversion de saint Augustin.

ART. I. — *De la lecture des néo-platoniciens à la scène du jardin, d'après les* « Confessions »..... 122
§ 1. Erreur sur l'Incarnation et orgueil de l'esprit..... 122
§ 2. Étude de l'Écriture..... 125
§ 3. Les exemples chrétiens..... 127
§ 4. La crise..... 129
§ 5. Conclusions..... 130
ART. II. — *Examen du récit des* « Confessions »..... 131
§ 1. Évolution rationnelle et cohérente avec le reste des *Confessions*..... 131
§ 2. Vraisemblance psychologique du récit..... 137
§ 3. Garanties de vérité données par les *Confessions*..... 138
§ 4. Confirmation par les *Dialogues*..... 141

CHAPITRE IV. — Cassiciacum.

ART. I. — *Christianisme d'Augustin à Cassiciacum*..... 148
§ 1. Raison de sa retraite..... 148
§ 2. Changements incontestés..... 152
§ 3. La rhétorique à Cassiciacum..... 153
§ 4. La philosophie à Cassiciacum..... 155
§ 5. Piété chrétienne à Cassiciacum..... 162
ART. II. — *Rapports du christianisme et du néo-platonisme*..... 166
ART. III. — *Le doute académique à Cassiciacum*..... 170
§ 1. La question..... 170
§ 2. Solution par les *Confessions*..... 172
§ 3. — — *Dialogues*. I. Le christianisme..... 175
§ 4. — — — II. La philosophie proprement dite..... 177
§ 5. Explication des textes objectés..... 181

CONCLUSION

§ 1. Terme de cette étude 189
§ 2. Tableau de l'évolution d'Augustin 190
§ 3. Accord des *Confessions* et des *Dialogues* 192
§ 4. Rôle considérable du néo-platonisme dans la formation de saint Augustin 193
§ 5. Sa subordination au christianisme 193

APPENDICE I. — Tableau de la concordance des *Confessions* de saint Augustin avec ses ouvrages antérieurs, et spécialement avec les *Dialogues* 197

APPENDICE II. — Analyse des *Dialogues* composés par saint Augustin à Cassiciacum 203

BIBLIOGRAPHIE 227

Toulouse. — Les Frères DOULADOURE, impr., rue Saint-Rome, 39. — 2098.

anisme et néo-Platonisme
S. Augustin. 16833

PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA

16833